



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

B

876,985







RELIGION UND MAGIE BEI DEN NATURVÖLKERN

EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR
FRAGE NACH DEN ANFÄNGEN DER RELIGION

VON

D. DR. KARL BETH ¹⁸⁷²⁻
O. Ö. UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN WIEN



VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG · BERLIN 1914

GN
470
B56

COPYRIGHT 1914 BY B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Vorwort.

Bei meinen Untersuchungen zur Religionsphilosophie machte sich ein Mangel der wissenschaftlichen Lage geltend; der nämlich, daß noch kein religionsgeschichtliches Fundament für die Auffassung vom Wesen der Religion vorhanden ist, welches für eine Wissenschaft von der Religion brauchbar wäre. Die Wissenschaft der allgemeinen Religionsgeschichte ist selbst eine Revolutionsgeschichte. Die letzte Revolution stürzte nach langer Herrschaft die von Tylor begründete animistische Theorie und setzte die präanimistische an ihre Stelle. Diese konnte mit ihrer These, die Religion sei aus der Magie hervorgegangen, dem Wesen der Religion so wenig gerecht werden wie dem der Magie. Deutlicher als zuvor empfindet man daher, daß bei der Auswertung der Ergebnisse eines Studiums der sogenannten Naturvölker die größte Vorsicht beobachtet werden muß. So große Behutsamkeit aber auch angezeigt ist: ich gelangte nach und nach zu der Erkenntnis, daß der ethnologische Befund die der Magie vielfach zugewiesene ursächliche Priorität vor der Religion nicht bestätigt, und daß sich ein anderes Verhältnis zwischen Religion und Magie durch eine genauere historisch-genetische Untersuchung der Psyche der Naturvölker begründen läßt.

Das hier behandelte Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte ist für uns heute von ungleich größerer Aktualität als vordem. Wie für England und auch für Frankreich schon seit längerer Zeit das Interesse an der Erforschung jener Völker besteht, die in ihren Kolonien eingeboren sind, so ergibt sich jetzt für die deutsche Wissenschaft, mit Rücksicht darauf, daß Deutschland eine bedeutende Kolonialmacht geworden ist, mit innerer Notwendigkeit eine ähnliche Wendung. Waren wir bis jetzt vornehmlich auf englische Literatur angewiesen, wenn wir uns über die sozialen und religiösen Zustände jener Völker Aufschluß ver-

a *

schaffen wollten, so ist nunmehr der Zeitpunkt gekommen, wo wir einer eigenen nationalen wissenschaftlichen Erforschung der primitiven Religionen nicht mehr entraten können. Die Ethnologie hat auch auf deutschem Boden schon bedeutende Vorarbeiten geliefert. Diese Völker mit ihren Religionen sind uns keine Fremdlinge mehr, die Volksreligionen von Afrika und der Südsee sind für uns in die Reihe der wirkenden Kräfte eingetreten. Da ist es denn auch hoch an der Zeit, mit früheren Vorurteilen und jener Unwissenschaftlichkeit, welche diese Religionsformen und Kulte ohne weiteres zu einer einzigen großen Einheit von dumpfem Dämonenkultus und Zauberglauben stempelt, aufzuräumen. Diese Religionen geben nicht nur ein farbenreiches Bild von psychischer Eigenheit, sondern sie zeigen auch, daß hinter den Zauberriten eine ganz eigenartige religiöse Anschauung liegt, der wir zwar vielfach mit Mühe nachspüren müssen, die aber in Wirklichkeit eine lebendige religiöse Energie bedeutet.

Nicht nur der Ethnologie und Völkerpsychologie ist eine besondere Erforschung des Religionswesens der Naturvölker von Wert, sondern auch der theologischen Wissenschaft. Und dieser wiederum nicht bloß, sofern sie eine Missionswissenschaft in ihrem Schoße nährt, sondern auch der Theologie im engeren Sinne. Die biblische Wissenschaft wird, wie von aller Religionskunde, so auch von diesem speziellen Ausschnitte nicht minder befruchtet werden als die systematischen Fächer. Der freie Ausblick, den unsere theologische Wissenschaft immer angestrebt hat, verlangt von selbst danach, das Christentum immer nachdrücklicher mit allen anderen Religionen zu vergleichen, auf daß es seine sieghafte Stellung um so freimütiger und innerlich-gewisser behaupten möge. So ist denn auch in der Tat die ethnologisch orientierte Religionswissenschaft von der Theologie immer umfangreicher berücksichtigt worden.

Meine Absicht war nun, zunächst die Magie auf ihre eigene Entwicklungsgeschichte zu prüfen und ihrem Ursprung aus den einfachsten Maßnahmen des Lebens nachzugehen. Sodann ging

ich derjenigen Sonderform der Religion nach, die sich bei den verschiedenen Rassen findet und sich gegen die Populärreligion des magischen und sakrifziellen Kults ganz fremdartig verhält. Diese Religion der übersinnlichen Kraft gibt sich als das Fundament der religiösen Anschauung bei zahlreichen Naturvölkern deutlich zu erkennen, so daß sie, soweit uns die heutige Völkerwelt in die geschichtlichen Prozesse des religiösen Lebens hineinschauen läßt, als Grundform der Religion bezeichnet werden kann. An ihr können wir als an einem Akte naiver Frömmigkeit das Studium des Wesens der Religion vervollständigen. Auf dem so geschaffenen Boden ist auch das Mittel gegeben, Religion und Magie ihrem Wesen nach voneinander wirklich zu unterscheiden.

Bei der Betrachtung der Magie im 3. Kapitel konnte es naturgemäß nicht auf einen auch nur annähernd erschöpfenden Literaturnachweis ankommen; vielmehr soll die Angabe einzelner Belegstellen in diesem Zusammenhange vorwiegend den Zweck haben, demjenigen, der seinerseits dies Studium aufnehmen will, eine erste Handreichung zu bieten. Hingegen bei meiner Darstellung der Religion der übersinnlichen Kraft, über die es, zumal in deutscher Sprache, überhaupt noch keine Spezialliteratur gibt, und für die es auf weiten ethnographischen Gebieten überhaupt erst den Nachweis zu führen galt, mußte ich mir möglichste Vollständigkeit in der Literaturangabe angelegen sein lassen, soweit mir das einschlägige fremdsprachliche Material erreichbar war

Noch bemerke ich, daß ich mit Absicht auf die Durchführung einer Unterscheidung der Begriffe „Naturvölker“ und „Primitive“ von vornherein und grundsätzlich verzichtet habe. Diese Frage ist nämlich noch so ungeklärt und die Unterscheidung wird häufig mit einer so voreiligen Abgrenzung und Systematisierung vorgenommen, daß ich mich berechtigt glaube, die beiden Ausdrücke im allgemeinen so gut wie wechselweise zu gebrauchen, bis die gemeinschaftlichen Anstrengungen der Ethnologie und der Anthropologie in dieser Frage Klarheit geschaffen haben werden.

Wien VII, im Juli 1914.

Karl Beth.

Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur.

- Bamler, G., Tami. In: R. Neuhauß, Deutsch Neu-Guinea Band III.
- Bastian, Adolf, Inselgruppen in Oceanien. Reiseerlebnisse und Studien. Berlin 1888.
- Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. 2 Bde. Berlin 1888.
- Boas, Franz, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin 1895.
- Artikel „Religion“ in Hodge's (s. d.) Handbook II.
- Breasted, James Henry, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. London 1912.
- Brinton, Daniel, *Religions of Primitive Peoples*. New York 1889.
- Brown, George, *Melanesians and Polynesians. Their Life-Histories described and compared*. London 1910.
- Codrington, R. H., *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*. Oxford 1891.
- Cunow, Heinrich, Ursprung der Religion und des Gottesgedankens. Berlin 1913.
- Dieterich, Albrecht, Mutter Erde Ein Versuch über Volksreligion. Leipzig und Berlin 1905.
- Dorsey, George A., *The Pawnee Mythology*. Washington 1906.
- Dunn, Edm., *Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak, Borneo*. By Leo Nywak, translated by E. Dunn. In: *Anthropos* I. Münster 1906.
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris 1912.
- Eastman, Charles Alexander, *The Soul of the Indian*. Boston and New York 1911.
- Ellis, Alfred Bardon, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*. London 1887.
- Ellis, William, *History of Madagascar*. 2 vols. London 1838.
- Fletcher, Alice F., *The Sacred Pole in the Omaha Tribe*. In: *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science, for the 44. Meeting 1895*. Sect. H. Salem. 1896.
- *The Emblematic Use of the Tree in the Dacotan Group*. In: *Proceedings of the Amer. Ass. for the Adv. of Science, for the 45. Meeting 1896*. Sect. H. Salem. 1896.
- *The Foundation of the Indians Faith in the Efficacy of the Totem*. In: *Proceedings of the Am. Ass. etc.* 1897.
- Artikel „Wakonda“ in Hodge's (s. d.) Handbook II.
- Frazer, James G., *The Golden Bough, Study in Magic and Religion*. 2^d ed., 3 vols. London 1900.
- *Totemism and Exogamy*. 4 vols. London 1910.
- *Psyches Task*. London 1913
- *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. London 1913.

- Freud, Sigmund, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker. Leipzig und Wien 1918.
- Frobenius, Leo, Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898.
— Im Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.
— Und Afrika sprach. 2 Bde. Berlin 1912
- Gennep, Arnold van, *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris 1904.
- Gillen, B., s. Spencer.
- Gloatz, Paul, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. I. (einziger) Bd. Gotha 1883.
- Goblet d'Alviella, Eugène Comte, *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse*. In: *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris 1910.
- Groot, J. J. M. de, *The Religious System of China, its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect*. Vol. IV and V. Leiden 1901. 1907.
— Die Religion der Chinesen. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1., 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1913.
- Haddon, A. C., *Magic and Fetishism*. Chicago 1906.
- Hagen, Bernhard, Unter den Papuas von Deutsch Neu-Guinea. Wiesbaden 1899.
- Hardeland, August, Dayacksch-Deutsches Wörterbuch. Im Auftrage der niederländischen Bibelgesellschaft. Amsterdam 1859.
- Hartland, Edwin Sidney, *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*. London 1914.
- Heinzelmann, Gerhard, Animismus und Religion. Gütersloh 1913.
- Hetherwick, Alexander, *Some Animistic Beliefs among the Yao of British Central Africa*. In: *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. XXXII. 1902.
- Hewitt, J. N. B., *Orenda or a Suggestion towards the Origin of Religion*. In: *The American Anthropologist*, N. S., Vol. IV. 1902.
— Artikel „orenda“ und „otkon“ in Hodge's (s. d.) Handbook II.
— *Iroquoian Cosmology. First Part*. In: *21. Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, by J. W. Powell. Washington 1903.
- Hodge, Frederick Webb, *Handbook of American Indians*. 2 Parts. Washington 1907, 1910.
- Hoernes, Moritz, Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft. Wien und Leipzig 1892.
— Natur- und Urgeschichte des Menschen. 2 Bde. Wien und Leipzig 1909.
- Hose, Charles and William McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo. A Description of their Physical, Moral and Intellectual Condition etc.* 2 vols. London 1912.
- Howitt, Alfred W., *The Native Tribes of South-East Australia*. London 1904
- Hubert, H. et M. Maub, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. In: *Année sociologique 1902/03*. Paris 1904.
— *Mélanges d'histoire des religions. Travaux de l'Année sociologique*, Tome II. Paris 1909.

VIII Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur

- Jevons, Frank Byron, *An Introduction to the Study of Comparative Religion. Hartford-Lamson Lectures.* New York 1908.
- *Comparative Religion. The Cambridge Manuals of Science and Literature 57.* Cambridge 1913.
- Jones, William, *The Algonkin Manitou.* In: *The Journal of American Folklore.* Vol. XVIII. 1905
- Jong, K. H. E. de, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung.* Leiden 1909.
- Kaftan, Julius, *Das Wesen der christlichen Religion.* 2. Aufl. Basel 1888.
- Keyser, Ch., *Aus dem Leben der Kaileute.* In: R. Neuhauß (s. d.) *Deutsch Neu-Guinea III.*
- King, John H., *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution.* 2 vols. London, Edinburgh and New York 1892.
- King, Irving, *The Development of Religion. A Study in Anthropology and Social Psychology.* New York 1910.
- Koch-Grünberg, Theodor, *Südamerikanische Felszeichnungen.* Berlin 1907.
- *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien.* 2 Bde. Berlin 1909.
- Krause, Fritz, *Die Kunst der Karajá-Indianer.* In: *Bäbler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde*, redig. von P. Ehrenreich. Bd. II. Leipzig und Berlin 1912.
- Lang, Andrew, *Myth, Ritual and Religion.* 2 vols. 2^d ed. London, New York and Bombay 1901.
- *Magic and Religion.* London etc. 1901.
- *The Making of Religion.* 3^d ed. London etc. 1909.
- Leblond, Marius-Ary, *La grande Ile de Madagascar.* Paris 1907.
- Lehmann, Edvard, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker.* In: *Die Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. III, 1;* 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1913.
- Lehner, Stephan, *Bukana.* In: Neuhauß (s. d.), *Deutsch Neu-Guinea III.*
- Leonhardi, Moritz v., s. Strehlow.
- Lovejoy, Arthur O., *The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy.* In: *The Monist.* XVI. Chicago 1906.
- Macdonald, D., *The Oceanic Languages, their Grammatical Structure, Vocabulary and Origin.* London, Edinburgh, Glasgow, New York, Toronto 1907.
- Marett, R. R., *Pre-animistic Religion.* In: *Folk-Lore*, Vol. XI. London 1900.
- *From Spell to Prayer.* In: *Folk-Lore*, Vol. XV. London 1904.
- *The Threshold of Religion.* 2^d ed. revised and enlarged. London 1914.
- Martius, C. Fr. Phil. (Joh. Bapt. v. Spix), *Reise in Brasilien auf Befehl Maximilian Josefs I. von Bayern 1817—1820.* 5 Bde. München 1823—1831.
- *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas.* 2 Bde. Leipzig 1867.
- Maximilian Prinz zu Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—1817.* 3 Bde. In: *Museum der neuesten und interessantesten Reisebeschreibungen.* VII. Wien 1825, 1826.

- Mayer, Emil Walther, Zur Frage vom Ursprung der Religion. In: Theologische Rundschau. Tübingen 1913.
- McDougall s. Hose.
- McGee, W. J., *The Siouan Indians, a Preliminary Sketch*. In: *15. Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, ed by J. W. Powell. Washington 1897.
- Meinhof, Carl, Afrikanische Religionen. Berlin 1912.
- Meyer, Eduard, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2. Aufl. Stuttgart 1907.
- Mondain, G., *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du Christianisme*. Paris 1904.
- Müller, Fr. Max, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Straßburg 1880.
- Neuhauß, R., Deutsch Neu-Guinea. 3 Bde. Berlin 1911.
- Oldenberg, Hermann, Die Religion des Veda. Berlin 1894.
— Rezension von Henrys Atharvaveda in: Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde VIII. Straßburg 1897.
- Pagenstecher, Rudolf, Rachepuppen aus Mexiko. In: Archiv für Religionswissenschaft XV. Leipzig 1912.
- Pappenheim, Haupt Graf zu, Madagaskar. Studien, Schilderungen und Erlebnisse. Berlin 1906.
- Parkinson, R., Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoninseln. Herausgeg. von B. Ankermann. Stuttgart 1907.
- Pechuß-Loesche, Eduard, Die Loango-Expedition. Ein Reisewerk. 3. Abt., 2. Hälfte, Stuttgart 1907.
- Pfleiderer, Otto, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. Berlin 1896.
- Powell, J. W., *Department of the Interior U. S. Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region. Contributions to North-American Ethnology*.
Vol. 7: Riggs, St. R., *Dakota-English Dictionary*, ed. by I. O. Dorsey. Washington 1890.
Vol. 9: — *Dakota Grammar, Texts and Ethnology*, ed. by I. O. Dorsey. Washington 1893.
- Preuß, Konrad Theodor, Der Ursprung der Religion und Kunst. Globus Bd. 86 (1904) und 87 (1905).
— Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. 1. Bd. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch. Leipzig 1912.
— Die geistige Kultur der Naturvölker. Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 452. Leipzig 1914.
— Berichte über die Religionen der Naturvölker, im Archiv für Religionswissenschaft IX, XIII, XIV. Leipzig 1906, 1910, 1911
- Raum, J., Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandscharo. Im Archiv für Religionswissenschaft XIV. Leipzig 1911.
- Rawitz, Bernhard, Der Mensch. Eine fundamentalphilosophische Untersuchung. Berlin 1912.

X Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur

- Rawitz, Bernhard, Urgeschichte, Geschichte und Politik. Berlin 1913.
- Reinach, Salomon, *Orpheus, Histoire générale des religions*. 2. ed. Paris 1909.
- *L'art et la magie*. In: *Cultes, Mythes et Religions*, Tome I. Paris 1905.
- Réville, A., *Religions des peuples non civilisés*, I. Paris 1883.
- Ribbe, C., Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln. Dresden 1908.
- Richter, Oswald, Unsere gegenwärtige Kenntnis von der Ethnographie von Celebes. In: *Globus* Bd. 87. 1905.
- Riggs, Stephen Return, s. Powell.
- Roy, A. Le, *La religion des primitifs. Etudes sur l'histoire des religions*. Tome I. Paris 1909.
- Sarasin, P. und F., Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon. III. Bd.: Die Weddas von Ceylon. Wiesbaden 1893.
- Paul, Über religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen. In: Verhandlungen des II. internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte. Basel 1905.
- Schmidt, Wilhelm, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. Bd. LIII. Wien 1910.
- Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Münster 1912.
- Schultz, Wolfgang, Die Sittenlehre des Zarajustra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit. In: Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien. Leipzig 1913.
- Schultze, Fritz, Die Psychologie der Naturvölker. Leipzig 1900.
- Seeberg, Reinhold, Aus Religion und Geschichte, Bd. I. Leipzig 1906.
- Seligmann, C. G., *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge 1910.
- and Brenda Seligmann, *The Veddas*. Cambridge 1911.
- Sibree, J., *Madagascar and its People*. London 1870.
- Söderblom, Nathan, Die Religionen der Erde. Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 3. Tübingen 1906.
- Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgeg. von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, I, 1. Stockholm und Leipzig 1913.
- Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen. Im Archiv für Religionswissenschaft XVII. Leipzig 1914.
- Spencer, Baldwin, and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*. London 1899.
- — *The Northern Tribes of Central Australia*. London 1904.
- Spieß, C., Zum Kultus und Zauber glauben der Evheer. In: Bäßler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde, redig. von P. Ehrenreich. Bd. I. Leipzig und Berlin 1911.
- Beiträge zur Kenntnis der Religion und der Kultusformen in Süd-Togo. Ebenda Bd. II, 1912.

- Spieth, Jakob, Die Ewestämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin 1906.
- Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Leipzig 1911
- Stannus, H. S., *Notes in some Tribes of British Central Africa*. In: *Man*, N. S. XIII. 1910.
- Steinen, Karl von den, Unter den Naturvölkern Zentralbrasilens. Reiseschilderungen und Ergebnisse der zweiten Schingu-Expedition. 2. Aufl. Berlin 1897.
- Stiegelmann, Ad., Altamira. Ein Kunsttempel des Urmenschen. Godesberg 1910.
- Stöpl, Karl Theodor, Südamerikanische prähistorische Tempel und Gottheiten. Ergebnisse eigener Ausgrabungen in Ekuador und Südkolumbien. Frankfurt a. M. 1912.
- Stolz, Die Umgebung von Kap König Wilhelm. In: R. Neuhaus (s. d.), *Deutsch Neu-Guinea III*.
- Strehlow, Carl, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Bearbeitet (und bevorwortet) von Moritz Frhr. v. Leonhardi. Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt a. M. Abteilung I. 4 Bde. Frankfurt a. M. 1907, 1908, 1910, 1911.
- Swanton, John R., *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico*. Washington 1911.
- Thurnwald, Richard, Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln. Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammel-forschung, Nr. 6. Leipzig 1913.
- Titius, Arthur, Der Ursprung des Gottesglaubens. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche XXIII*. Tübingen 1913.
- Torrend, I., *A Comparative Grammar of the South African Bantu Languages*. London 1891.
- Trebitch, Rudolf, Wilhelm Wundts Elemente der Völkerpsychologie und die moderne Ethnologie. In: *Zeitschrift für angewandte Psychologie usw. VIII*. Leipzig 1914.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*. 4th ed. 2 vols. London 1903.
- Die Anfänge der Kultur (deutsche Ausgabe des vorigen), übertragen von J. W. Spengel und Fr. Poske. 2 Bde. Leipzig 1873.
- Vierkandt, Alfred, Die Anfänge der Zauberei. *Globus Bd. 89*. 1907.
- Warneck, Johannes, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missions-erfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums. 2. Aufl. Berlin 1908.
- Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistische Religion des indischen Archipels. Leipzig 1909.
- Wundt, Wilhelm, *Völkerpsychologie*. II. Bd. *Mythus und Religion*. 2. und 3. Teil. Leipzig 1906, 1909.
- Zahn, Heinrich, Die Jabim. In R. Neuhaus (s. d.), *Deutsch Neu-Guinea III*.

Inhaltsverzeichnis

| | Seite |
|--|------------|
| I. Kapitel | |
| Animistische und präanimistische Theorie über den Ursprung der Religion | 1 |
| II. Kapitel | |
| Der Präanimismus und die Herleitung der Religion aus der Magie | 16 |
| 1. Die magistische Theorie T. G. Frazers | 16 |
| 2. Die präanimistische Theorie nach Marett, Preuß und Vierkandt | 31 |
| Marett | 32 |
| Preuß | 38 |
| Vierkandt | 53 |
| III. Kapitel | |
| Bestand und Ursprung der Magie unter den heutigen Primitiven | 60 |
| 1. Phänomenologie der Magie | 60 |
| 2. Die psychologischen Grundlagen der Magie | 80 |
| IV. Kapitel | |
| Die übersinnliche Kraft | 123 |
| V. Kapitel | |
| Religion und Magie | 201 |
| 1. Das Verhältnis von Religion und Magie | 201 |
| 2. Die Anfänge der Religion | 222 |

I. Kapitel.

Animistische und präanimistische Theorie über den Ursprung der Religion.

Die ethnologische und religionshistorische Forschung bekunden ein gemeinsames Interesse an den primitiven Formen von Anschauungen, Sitten und Bräuchen. Der Rückgang auf prähistorische Formen des Menschenlebens legt sich ihnen nahe, und selbst die an sich unlösbar scheinende Frage nach dem Ursprung der Religion läßt sich dabei nicht gänzlich zurückstellen. Es ist freilich eine vergebliche Hoffnung, daß mit den Mitteln einer Geschichtsforschung, die von den gegenwärtigen Formen menschlichen Lebens auf längstvergangene zurück-schließen möchte, je die Beschaffenheit oder die Entstehung der ersten Religion festgestellt werden könne. Allein Volks- und Religionskunde werden es sich nicht ohne weiteres nehmen lassen, den Anfängen des geistigen Lebens aufs neue nachzugehen, auch wenn sie sich bescheiden müssen, nicht bis zu einer sicheren Kenntnis des Ursprungs der Religion selbst zurückzugehen.

Denn was gleichwohl im Bereiche der Möglichkeit bleibt, das ist dies, psychologisch und geschichtlich den Wurzeln der Religiosität näherzukommen, d. h. es darf versucht werden, in Verbindung mit der Erforschung des Werdeganges der unserem Blick weithin offen liegenden Religionen und mit der Verwertung des reichlich gesammelten ethnologischen Materials die in den einfachen Lebenserfahrungen und in der menschlichen Psyche zusammenlaufenden Motive religiöser Anschauung und religiösen Verhaltens zu ermitteln.

2 I. Animistische u. präanimistische Theorie üb. d. Ursprung d. Religion

Auch das würde freilich nicht bedeuten, daß wir einwandfrei das erste Entstehen der Religion in der Menschheit aufdecken. Denn dazu bieten uns vor allem die heutigen Naturvölker kein hinlängliches Material. Diese Völker können ja — darüber sind wir uns längst einig — nicht als stehengebliebene Reste aus der Urzeit angesehen werden. Es mag als gewiß angenommen werden, daß sie uns in vielen Punkten der Urzeit näher bringen. Welches jedoch diese Punkte sind, das muß einer vorsichtigen kritischen Abwägung anheimgestellt werden. Wohl aber bedeuten jene Forschungen, daß solchen Wurzeln der Religiosität nachgegangen wird, die sich in der Menschheit heute vorfinden und nach geschichtlicher Analogie wahrscheinlich auch in außerordentlich weit zurückliegenden Perioden der Menschheitsgeschichte vorgefunden haben; Motive der Religiosität, die bis heute nicht ausgestorben sind und als allezeit wirksame und immer wieder hervortretende Ansatzpunkte religiösen Lebens sich darstellen.

Die deutsche Wissenschaft hat sich bisher nur spärlich an diesen Untersuchungen beteiligt. Vorwiegend ist es englische und amerikanische Literatur, an die wir uns für derartige Fragen gewiesen sehen. Erst danach haben sich deutsche und französische Ethnologen diesen selben Fragen zugewendet und sie selbständig bearbeitet. Ganz zuwartend hat sich jedoch zu diesen Problemen und ihrer Behandlung die deutsche Theologie bisher verhalten. Sie sagte sich, daß es sich hier um einen Gegenstand handle, dessen Erörterung außerhalb der Grenzen ihrer eigenen Arbeit liege. Es ist ja oft so gewesen, daß die Theologie die nicht unmittelbar bei der Erforschung oder Darlegung der bestimmten positiven christlichen Religion sich darbietenden Einzelfragen ganz beiseite schob und infolgedessen solche Fragen aus dem Bereiche oder Zusammenhange religiöser Probleme hinauswies oder doch enge an die vernachlässigten äußeren Grenzen rückte, während die Laien, und zwar gerade wegen ihrer eigenen religiösen Meinungen und Bedenken, diesen

Fragen ein besonders lebhaftes Interesse entgegenbrachten. So ist es auch in diesem Falle. Die Frage nach dem Ursprunge und der Urform der Religion und nach einem etwaigen Werdegange der Religion im allgemeinen ist vielen Gebildeten eine brennende, während die Theologie diese Frage in der Regel von sich weist, weil sie sich mit den Problemen des Wesens und der Entstehung der christlichen Religion vollauf beschäftigt sieht.

Dennoch liegt hier eine bestimmte Aufgabe der Theologie vor. Sie ist berufen, mit der Ethnologie und mit der allgemeinen Religionswissenschaft zusammenzugehen. Denn eben derjenige religiöse Forscher von Beruf, welcher eine einzelne Religion nach allen Seiten hin durchforscht und zu verstehen trachtet und welcher die höchste unter den lebenden Formen der Religion nachdrücklich bearbeitet und von dieser hohen Warte aus die Welt der Religionen frei überschaut, bringt dem anders orientierten Völkerpsychologen oder dem ethnologischen Spezialforscher unentbehrliche neue Gesichtspunkte hinzu. Studiert er die höchste Religion hinsichtlich ihrer Bedeutung für Volkstum und Menschheit und hinsichtlich ihres Zusammenhanges mit den seelisch-geistigen Bedürfnissen der eigenen Zeit wie der Vergangenheit, so tritt er mit dem am Leben selbst geschulten Verständnis für das Wesen der Religion und ihre psychologischen Grundlagen an die Fragen nach Entwicklung und Ursprung der Religion heran.

Und noch aus einem anderen, ihr selbst wichtigen Grunde hat die Theologie ein Interesse an diesen Arbeiten. An sich sind zwar die von der ethnologisch-anthropologischen Seite erarbeiteten Aussagen über den Ursprung der Religion keine Werturteile. Denn auch auf diesen Gebieten gilt der Grundsatz, daß die Ursprungsaussagen über irgendwelche natürlichen oder historischen Gebilde kein Werturteil über dieselben in sich schließen. Aber oft genug werden Ursprungs- und Wertaussagen miteinander verwechselt, und zumal die bis vor kurzem

4 I. Animistische u. präanimistische Theorie üb. d. Ursprung d. Religion

in fast ungeschmälerter Geltung stehende Tylorsche Theorie über den Ursprung der Religion hat vielfach Anstoß zur Diskreditierung der Religion als solcher gegeben. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Versuchung zu solch abschätziger Wertbeurteilung naheliegt, wenn die von Edward Tylor (in seinen beiden Werken „*Early history of Mankind*“ und „*Primitive Culture*“) begründete animistische Theorie in strengem Sinne zugespitzt und gepreßt wird. Das kommt daher, daß diese Theorie mit Argumenten operiert, die, im Lichte der modernen Wissenschaft angesehen, doch mehr als bloße Ursprungsaussagen zur Folge haben. Ein Blick auf die Tylorsche animistische Theorie, der durch Herbert Spencers evolutionistische Ahnenkulttheorie sekundiert wird und die durch Männer wie Grant Allen, Goblet d'Alviella, Julius Lippert verbreitet und neuerdings von Wilhelm Wundt in das System seiner Völkerpsychologie aufgenommen wurde, macht das deutlich.

Nach der animistischen Theorie über die Entstehung der Religion ist die erste Religionsform der Glaube an zahlreiche Geister, gute und böse, die sich vornehmlich in Naturerscheinungen kundgeben, und die dazugehörige, von einigen als die Grundlage jenes Geisterglaubens angesehene Auffassung von einer allgemeinen Beseelung der Naturgegenstände. — Man nimmt in Anlehnung an Tylor an, die Beobachtung des Unterschiedes des lebenden und des toten Körpers sowie die Beobachtung der Ruhe im Schlaf und der „Seelenwanderungen“ im Traum habe dazu geführt, dem Menschen eine Seele zuzuschreiben, die nach dem Tode fortlebt. So sei der sinnlich-wahrnehmbaren Welt gegenüber eine Welt unsichtbarer Geister entstanden: eine Dämonologie habe sich gebildet, die nun auch in Tieren, Pflanzen, Himmelskörpern und anderen Dingen die Anwesenheit von Geistern erkannte. Aus diesem primitiven Polydämonismus haben sich allmählich höhere Religionsformen entwickelt, der Polytheismus und schließlich der Monotheismus, ein Prozeß, bei dem zugleich das ethische Moment sich einstellte und ent-

wickelte. Die Vorstellung von einer menschlichen Seele habe, meint Tylor, die Idee niederer Seelen sowohl wie auch die Idee geistiger Wesen als Repräsentanten von Naturerscheinungen nach sich gezogen. Der Mensch bildete diese Vorstellungen, um sich die Teile der Welt und die Naturereignisse zu erklären. Der Mutterboden dieses Anfangsstadiums aber, des Polydämonismus samt der animistischen Beseelungstheorie, sei teils in Träumen, Visionen, Halluzinationen, teils in der Beobachtung des Unterschiedes zwischen Lebendigem und Totem und in den aus diesen Beobachtungen entspringenden Überlegungen zu erkennen.

Der konstruktive Teil dieser animistischen Theorie leidet vor allem daran, daß er das intellektuelle Moment des kausalen Schlußverfahrens übermäßig stark betont; die Religion soll hauptsächlich dem verstandesmäßigen Streben des Menschen nach Erklärung der Welt ihre Entstehung verdanken. Folglich wäre auch in diesem Streben nach verstandesmäßiger Weltklärung ihr Wesen zu erkennen. Die spezifisch religiösen Regungen des Vertrauens und der Willensergebung kommen hingegen nach dieser animistischen Deutung der Religion nur spärlich zur Geltung. Sodann ist es gewiß von vornherein sehr fraglich, ob eine geschichtlich so bedeutsame und den Kulturfortschritt so machtvoll fördernde Größe wie die Religion ihren subjektiven Anlaß in Traum und Halluzination haben kann. Diese These der animistischen Theorie ist es aber, welche nicht ganz ohne Grund von seiten der Gegner zur Herabsetzung der Religion ins Feld geführt worden ist und immer aufs neue zu diesem Zwecke herangezogen wird. Sie ist es, die von vornherein der animistischen Theorie ein Motiv der Wertbeurteilung einverleibt. Nicht zwar in dem Sinne, daß nicht doch das Erzeugnis des Traumlebens den Anfang zu einer gesunden Entwicklung geistiger Werte geben könnte; das wäre wenigstens nicht a priori in Abrede zu stellen. Allein da wir heute wissen, daß die Art und der Inhalt der Träume und erst

gar der Halluzinationen wesentlich physiologisch bedingt sind, so ist das Bedenken nicht ganz von der Hand zu weisen, einer auf diese Weise und aus solchen Motiven entstandenen Geistesbewegung sei mindestens mit einigem Mißtrauen zu begegnen. Denn die Religion, die bei ihrer allgemeinen Verbreitung als ein notwendiges Produkt des menschlichen Seelenlebens in seiner Verbindung mit den mannigfachen Lebenserfahrungen erscheint, wird in der animistischen Theorie zu einem zufälligen Erzeugnis jener Faktoren gestempelt, die nicht das Typische und Wesenhafte des menschlichen Innenlebens ausmachen.

Was aber den empirischen Unterbau der animistischen Theorie anlangt, so ist derselbe heute mehrfach ernstlich in Frage gezogen worden, vor allem von seiten der ethnologischen Forschung. Otto Pfleiderer konnte noch in seiner dritten Bearbeitung der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ (1896) die Konzession machen, „der Animismus sei die heute kaum mehr bestrittene gemeinsame Grundlage, auf welcher sich die noch strittigen Fragen über die religiösen Anfänge bewegen“ (S. 16). Aber auch Pfleiderer sah sich schon genötigt, eine Reihe von Punkten aufzuzeigen, an denen die animistische Theorie den Religionshistoriker im Stiche läßt. Nachdem aber J. G. Frazer mit seinem ausgezeichneten Sammelwerke auf andere Spuren der Entstehung religiösen Lebens gekommen zu sein glaubte, und nachdem John H. King in seinem zweibändigen Werke über „das Übernatürliche“ aufgewiesen hatte, daß der Animismus nicht als erste Stufe menschlicher Geistesentwicklung, auf der die religiöse Idee gebildet werde, angesehen werden dürfe,¹ mehrten sich die Stimmen gegen die Prioritätsstellung des Animismus. Vor allem ist eine Richtung von Bedeutung geworden, die ihre Theorie als „Präanimismus“ bezeichnet, ein Terminus, der zunächst freilich

¹ J. H. King, *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution* (1892).

bloß negativ besagt, daß der Animismus nicht als die aus der ursprünglichen psychischen Struktur des Menschen folgende Anschauung und somit auch nicht als der Mutterboden der Religion anzusehen ist. In diesem inhaltlich noch nicht bestimmten Sinne könnte der Präanimismus auch die Meinung des schottischen Religionsforschers Andrew Lang¹, wie auch des Wiener Paters *S. V. D.* Wilhelm Schmidt² in sich begreifen, die dafür eingetreten sind, daß vor allem Animismus und vor jeder roheren Form der Religion eine „monotheistische“ Glaubensform anzunehmen ist.

Positiv bedeutet aber der Präanimismus im Sinne der Männer, die das Wort geprägt und zur Bezeichnung ihrer eigenen Ansicht verwertet haben, daß die Magie, Zaubervorstellungen und Zauberberäuche, den Anfang jener psychologischen Entwicklung darstellen, welche zur Herausbildung der Religion geführt hat. Die hiermit ausgesprochene Änderung im Bilde der psychischen Struktur des prähistorischen Menschen ist gegenüber dem vom Animismus entworfenen Bilde des primitiven Menschen sehr erheblich. Es unterliegt gar keiner Frage, daß Einzelheiten dieser Theorie eine ethnographisch genauere Analyse der Psyche der heutigen primitiven Völker ermöglichen, als das bei Voraussetzung der animistischen Theorie möglich war. Ob aus dieser Analyse schon auf eine ursprüngliche Zuständigkeit und

¹ A. Lang, der in der ersten Auflage seines Buches „*Myth, Ritual and Religion*“ noch nicht deutlich die Priorität des Monotheismus behauptet hatte, hat in den späteren Auflagen dieses Werkes sowie in den späteren Werken „*The Making of Religion*“ (1900, 3. Aufl. 1909) und „*Magic and Religion*“ (1901) den Glauben an ein höchstes Wesen, das nach Analogie eines vergrößerten Menschen und als Schöpfer der Welt gedacht sei, als das erste Stadium der Religion bezeichnet, das auch allem Animismus vorausging.

² W. Schmidt hat in dem bisher allein erschienenen ersten Bande seines Werkes „*Der Ursprung der Gottesidee*“ (1912) unter Anlehnung an A. Lang kritisches und historisches Material, das im zweiten Bande zunächst zu ergänzen ist, geliefert, um dann eine der Langschen ähnliche Anschauung auf breiter Basis auszuführen.

Bestimmtheit der menschlichen Psyche zurückgeschlossen werden darf, das ist freilich eine Frage für sich. Das Problem des Ursprungs der Religion ist schwerlich auf dem Wege der historisch-ethnologischen Psychologie zu erledigen, da eine derartige Untersuchung noch nicht in die vorhistorischen Zeiten hineinführt, in denen wir die Anfänge der Religion zu suchen haben. Wie man auch über die heutigen sog. Naturvölker denken mag — daß sie den Urtypus der Menschheit darstellen oder bewahrt haben, behauptet niemand, und ob sie geeignet sind, uns bei der Suche nach diesem Urtypus immer den rechten Weg zu zeigen, das ist sehr fraglich. Immerhin aber ist, wenn denn einmal die Frage nach dem Ursprung der Religion aufgeworfen ist, die Ethnologie der sog. Naturvölker ein sehr wichtiges empirisches Mittel zur Behandlung des Problems, und die präanimistische Theorie führt uns entschieden mit sicherer Hand vorerst einmal näher an die Anfangstypen der heutigen Primitiven heran.

Stellt der Präanimismus die Magie vor den Animismus, so fragt sich 1. ob diese Priorität der Magie mit Recht behauptet wird, 2. ob sich ein bestimmtes zeitliches oder ursächliches Verhältnis zwischen Religion und Magie aus dem von den heutigen Primitiven her gewonnenen Bilde des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden geistigen Betätigungen erkennen läßt. Dafür ist aber nötig, die Magie gerade in ihren einfachsten und ursprünglichen Erscheinungsformen zu betrachten. Geht man nicht von der heutigen vielfach zusammengesetzten Idee des Magischen auf die einfachsten Anfänge desselben zurück, so ist auch der klaren Unterscheidung von Magie und Religion im einzelnen der Weg versperrt. So haben z. B. die beiden französischen Soziologen H. Hubert und M. Mauß in ihrer ausgedehnten „*Esquisse d'une théorie générale de la magie*“¹ sowohl die Zauberei wie auch die Religion als „im wesentlichen kollektive Phänomene“ bezeichnet, deren Entstehung in eigen-

¹ In der *Année sociologique* 1902/03, Paris 1904, p. 1—146.

tümlichen „Kollektivzuständen der Gesellschaft“, in allgemeinen psychischen Erregungen und Überreizungen, angespannten Erwartungen und den damit verbundenen Halluzinationen und Illusionen zu suchen sei.¹ Wiewohl sich Hubert und Mauß ausdrücklich als „Präanimisten“ einführen, bleiben sie doch bei dem letzten Schlusse der animistischen These stehen, daß auch die Religion auf pathologisch zu beurteilenden psychischen Affekten beruhe. Da sie schon zur Grundform der Zauberei die Vorstellung irgendeiner geheimnisvollen Eigenschaft oder Kraft der Dinge rechnen, die wie das melanesische „mana“ unter Anwendung von Manipulationen und Worten unwiderstehlich wirkt,² hemmen sie den Blick in die eigentliche Urform der Magie und in ihr Wesen ebenso wie die Erkenntnis der Eigenart der Religion. Und in einer späteren Sammlung von Aufsätzen zur Religionsgeschichte haben sie diese Ansicht bekräftigt.³

Ganz anders sieht ein anderer französischer Soziologe die Stellung der Religion im primitiven Geistesleben an. Emile Durkheim, der Herausgeber der *Année sociologique*, hat in seinem Werke „*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*“⁴ die Ansicht durchzuführen gesucht, daß das primitive Geistesleben in seinem Wesen religiös ist. Er berücksichtigt in erster Linie resp. fast ausschließlich die Zustände australischer Volksstämme, deren einige ihm ein verhältnismäßig treues Bild der ältesten Menschheitszustände darzubieten scheinen. Durkheim findet, daß die Religion so sehr das gesamte Stammesleben beherrscht, daß sie es ist, in deren Schoße Recht, Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft ausgetragen worden sind. Selbst der Begriff der Persönlichkeit und die Idee der Seele verdanken nicht minder ihr Dasein der Arbeit der Religion als der Begriff der Kausalität und der an-

¹ In der *Année sociologique* 1902/03, Paris 1904, p. 126 ff.

² l. c. p. 108 ff.

³ H. Hubert et M. Mauß, *Mélanges d'histoire des religions*, in *Travaux de l'Année sociologique*, Tome II (1909) p. 131 ff.

⁴ Paris 1912.

deren Kategorien unseres Denkens. Auch Durkheim legt großen Wert auf den kollektiven Charakter der religiösen Vorstellungsbildung. Das kommt schon in seiner Hauptabsicht zum Ausdruck, den Ursprung der Religion als einen sozialen nachzuweisen. Dabei bietet sich ihm in erster Linie der Totemismus als eine der niedersten Formen von Religion an, und indem Durkheim im Gegensatz gegen Frazer den Totemismus als wirkliche Religion auffaßt, zeigt er, daß das eigentliche Wesen dieser ganz niedrigen religiösen Anschauungsform, die er zugleich als eine primitive im zeitlichen Sinne des Wortes verwertet, nicht in irgendwelcher Vorstellung einer Gottheit noch im Tierkult zu erblicken ist, sondern in der Sammlung der Gruppe um ein geheiligtes Symbol, und daß dies letztere wiederum nicht mehr und nicht weniger bedeutet als den Glauben an eine noch wesentlich unpersönlich gedachte allgemeine Macht oder Kraft, die sowohl in der Tier- und Pflanzengattung wie auch im ganzen Clan zerstreut vorhanden ist — eine Auffassung vom Ursprung der Religion, die sich mit derjenigen einer amerikanischen Forscherin, Alice Fletcher, eng berührt und mit der wir uns im letzten Abschnitte dieses Buches genauer zu beschäftigen haben werden. Durkheim kommt, kurz gesagt, auf eine völlige Ablehnung der Tylor-schen Anschauung hinaus und bildet eine präanimistische Auffassung vom ursprünglichen Wesen der Religion, durch welche die Religion gegen die Magie abgegrenzt und ihre Selbständigkeit und Ursprünglichkeit dargetan werden kann. In der allgemeinen Grundanschauung trifft Durkheim zudem, wenn man von der starken Betonung der soziologischen Fundamentierung der Religion bei ihm absieht, mit einigen neueren amerikanischen und englischen Religionsforschern zusammen wie Irving King und E. Sidney Hartland, und unter den deutschen Ethnologen hat sich namentlich K. Th. Preuß dieser selben auf präanimistischem Boden eingerichteten Grundauffassung von der Ausbildung der Religion zugeneigt, vor allem

in seiner vortrefflichen zusammenfassenden Arbeit über „Die geistige Kultur der Naturvölker“.¹

Allein beim heutigen Stande der Ethnologie ist noch nicht einmal darüber völlige Einigkeit erzielt, auf welchem Wege eine genetische Geschichte der heutigen Naturvölker möglich werde. Zweifelt auch niemand daran, daß uns die Forschung einen Blick in wesentlich primitivere Zustände als die gegenwärtigen eröffnet, so steht doch ernsthaft in Frage, ob die evolutionistische Rekonstruktion geradlinig ausgeführt werden darf. Immerhin ist schon viel mit dem Zugeständnis erreicht, daß es uns nicht vergönnt ist, jenen theoretischen Nullpunkt aller Kultur zu bestimmen, wie er bei Überschreitung der Grenze vom Tierischen ins Menschliche vorhanden gewesen sein muß. Während jedoch auf dieser Basis, die als eine ziemlich allgemein anerkannte gelten darf, die einen hinter jeden von heutigen Primitiven repräsentierten Zustand bis zur Setzung der rohesten und verworrensten Formen von Vorstellungen an den Uranfang zurückgehen möchten, rechnen andere mit Degenerationsperioden, durch die das Niveau unserer Naturvölker weithin bestimmt sei.

Die erstere Meinung kann als die extrem evolutionistische bezeichnet werden. Sie nimmt an, daß alle Kulturvölker einmal die Stufe der heutigen Naturvölker durchgemacht haben; und ferner behauptet sie, daß die höchststehenden unter diesen vor langen Zeiten ein Niveau verlassen haben, wie es die tiefststehenden noch aufweisen; und schließlich, daß die letzteren sich konsequent zu ihrer jetzigen Erscheinungsform aus unverhältnismäßig primitiveren Formen emporgearbeitet haben. Und das Problem, das bei dieser Auffassung ungelöst stehen bleibt, ist, aus welchem Grunde bei allen diesen Völkern der Aufstieg ein so gar langsamer gewesen sei, daß man doch mehr von einem Stillstande sprechen möchte. Mit dem Hinweis auf die klimatischen Verhältnisse, die hier und da die Entwicklung

¹ 1914, in der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ Band 452.

begünstigten, in den heißen Zonen jedoch den Aufstieg hinderten, ist gewiß vieles erklärt, aber nicht alles. Doch wie auch immer die Gründe des auffallend langsamen Anstiegs der heutigen Primitiven beschaffen sein mögen, diese Völker tragen vielfach die Anzeichen der Stagnation.

Ist aber auch hier Stillstand dem Rückschritt wesensnahe und stoßen wir zudem bei genauerem Zusehen auch auf den Gebieten vieler Naturvölker auf die Residuen uralter höherer Kultur, so scheint die Annahme, daß wir es bei dem Zustande der heutigen Primitiven nicht bloß mit dem Ergebnis einer geradlinigen, wenn auch außerordentlich langsamen Entwicklung zu tun haben, nicht eben befremdlich zu sein. Und hierin liegt unstreitig das Recht der anderen Meinung, die darauf hinweist, daß gar nicht abzusehen ist, wie bei der geistigen Stagnation der meisten heutigen Naturvölker je aus ihnen selbst die Erhebung zur Kultur erfolgen kann. „Es liegt“, schreibt in diesem Sinne Eduard Meyer mit Recht, „gar kein Grund für die weit verbreitete Annahme vor, daß diese Völker, die zu Kulturvölkern erwachsen sind, in ihrer Vorzeit jemals auf der Kulturstufe der Nordamerikaner oder der Neger gestanden haben müßten, mögen sich bei ihnen auch noch so viele Rudimente mythischer Vorstellungen und Einrichtungen finden, die den Zuständen dieser Stämme völlig gleichartig sind. Denn das Entscheidende wäre der Nachweis, daß diese Zustände und Anschauungen allmächtig und alleinherrschend gewesen wären; und dieser Nachweis ist nicht nur nicht zu führen, sondern die Entwicklung, die bei ihnen eingetreten ist, beweist das Gegenteil: sie zeigt, daß neben den Momenten, welche jene anderen Völker dauernd auf einem bestimmten barbarischen Stadium der Entwicklung festgehalten haben, in diesen späteren Kulturvölkern von Anfang an, soweit wir hinaufzusehen vermögen, andere Momente enthalten waren, welche das Vorwärtsschreiten möglich machten.“¹

¹ Eduard Meyer, Geschichte des Altertums² I 1 (1907) S. 95.

Wenn man vielfach diese Auffassung von der Degeneration als eine ethnologische Unmöglichkeit hinzustellen sucht, so entwertet man augenscheinlich die von der Völkergeschichte dargebotenen zahlreichen Fälle von Degenerationen. Es gibt Völker, die in solche Erschlaffung verfallen, daß sie den größten Teil ihrer geistigen Werte verlieren. Und für die Verbreitung und Bedeutung, die den degenerativen Erscheinungen zukommt, ist es zunächst gleichgültig, durch was für Motive sie bedingt sind. Daß man für Stagnation und Rückgang nicht, wie vielfach geschieht, die örtlichen Verhältnisse allein verantwortlich machen kann, wird schon dadurch klar, daß häufig in denselben Gegenden, die heute eine ganz primitive Kultur beherbergen, vor langen Zeiten schon eine hervorragende Kultur, eine relativ feine Zivilisation und eine fortgebildete mythologische Volksreligion heimisch gewesen ist. Man denke etwa an die herrlichen Dokumente einer prähistorischen Kulturblüte in San Agustín im Magdalena-Stromgebiete.¹ Ich verweise ferner beispielsweise auf die in größerer oder geringerer Vergangenheit erworbene, heute jedoch fast ganz verloren gegangene Zeichnen- und Malkunst mehrerer Volksstämme, auf die im 3. Kapitel näher einzugehen sein wird.² Je mehr man unsere heutigen Naturvölker historisch betrachten lernt, d. h. die Motive ihrer Entwicklung und ihres Stillstandes ermittelt und beachtet, um so deutlicher wird es werden, daß die Herleitung der Religion aus primitivem Animismus oder aus primitiver Zauberei ebenso verfehlt ist wie diejenige aus Fetischismus, Totenkult oder Totemismus. Alle diese Schleppdiener in der Forschung über das Frühstadium

¹ K. Th. Stöpel, Südamerikanische prähistorische Tempel und Gottheiten. Ergebnisse eigener Ausgrabungen in Ecuador und Südkolumbien (1912).

² Vgl. schon C. Fr. Phil. v. Martius, Reise in Brasilien, Bd. III (1831) S. 1257 ff.; von demselben: Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas, zumal Brasiliens, Bd. I (1867) S. 574 ff. — Theod. Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen (1907) S. 73.

der Menschheit versagen in dem ihnen zugemuteten Dienste. Erst wenn ihre Geltung in gebührender Weise eingeschränkt sein wird, wird eine unbefangene Würdigung der Tatsache der Religion einsetzen können sowie der Wurzel, aus der sie mit ihrer spezifischen Eigenart in der Menschheit aufgesproßt ist.

Eine der zahlreichen Degenerationen, die mit den historischen Religionen vorzugehen pflegen, möge sogleich hier, da sie unserem Gegenstande zugehört, erwähnt werden. Religionen, die eine beträchtliche Zeit in verhältnismäßig reiner Ausprägung ihrer Eigenart geblüht hatten, erlitten einen plötzlichen Rückgang, der durch einen Prozeß akuter Magifizierung herbeigeführt wurde. Nicht bei allen geschichtlichen Religionen sehen wir zurzeit so tief in ihre Entwicklung hinein, daß wir mit Sicherheit behaupten können, wann diese Beimengung des heterogenen Elementes resp. die Überwucherung durch dasselbe stattgefunden hat. Mag auch in einigen Fällen schon am Anfang die magische Vorstellung nicht vollständig ferngehalten gewesen sein, so hat sich jedenfalls oft genug die Magie nach längerer Zeit eine gewisse Herrschaft angemaßt und schließlich eine völlig destruktive Wirkung ausgeübt. Dafür ist die Religionsgeschichte allenthalben eine beredte Zeugin.

Häufig tritt diese verhängnisvolle Wendung ein, wenn, sei es durch heftige Schicksalsschläge und politische Katastrophen, sei es durch eine plötzliche Überfeinerung der äußeren Kultur und eine Hand in Hand gehende Materialisierung der Gesinnung, die Fundamente der religiösen Haltung erschüttert werden. Alsdann sehen wir wohl die dunklen Mächte der mit Selbstgewißheit und Eitelkeit gepaarten Zauberei über die keuschen Empfindungen der Religion mit wilder Schadenfreude hereinbrechen und mit schmarotzerhafter Gier von den bisher gepflegten religiösen Gefühlen Besitz ergreifen. Läßt sich die Religion nicht sofort verdrängen, so geht sie eine Vermischung mit jenen Mächten ein, wovon uns z. B. das alte

Babylonien, das alte Indien und das alte Ägypten zu sagen wissen.¹

Bei diesen folgenschweren Prozessen inmitten eines fortgeschrittenen historischen Ganges erscheinen Religion und Magie als zwei gegeneinander selbständige Mächte, die zwar auf Grund besonderer Veranlassungen aufeinander übergreifen und sich verschlingen, aber unter Voraussetzung einer hinlänglich scharfen Bestimmung des Wesens beider auch in diesen historischen Mischungen reinlich voneinander geschieden werden können. Bei aller Umklammerung und scheinbaren Durchdringung beider lassen sich gleichwohl die Grenzen einer jeden von ihnen abstecken. Angesichts dieses Tatbestandes will die Frage, ob beide etwa in irgendeinem ursächlichen Verhältnisse zueinander stehen, zunächst nicht aufkommen. Anders jedoch steht es bei der Betrachtung der psychischen Verhältnisse unter den primitiven Völkern. Da tritt die Religion selbst neben der herrschenden magischen Anschauung bisweilen in einem so zaghaften und dürftigen Wesen auf, daß ihre Selbständigkeit gegenüber der Magie bei erstem, ungenauem Zusehen in Frage gestellt erscheinen kann. Eine nähere Nachprüfung ergibt allerdings auch hier ein ähnliches Verhältnis beider Größen zueinander wie in den eben herangezogenen Fällen von Kulturreligionen.

Immerhin haben jedoch die Eindrücke von einem sehr verworrenen Nebeneinander der beiden mächtigen Faktoren zu zwei Hypothesen über ihr gegenseitiges Verhältnis geführt, die nicht ohne Beachtung geblieben sind. Die eine ist die Frazer'sche Theorie von der Verdrängung der Magie durch eine Religion, die sowohl in bloßer Gleichzeitigkeit mit der Verabschiedung der Magie hervortrat als auch durch jenen Prozeß der Verabschiedung mitbedingt wurde. Die andere ist die präani-

¹ Vgl. der Kürze halber Eduard Meyer a. a. O. S. 126 f., 134 ff. In anderem Zusammenhange kommt unser Schlußkapitel auf diese Erscheinung zu sprechen.

mistische Ansicht, daß die Zauberei den eigentlichen Wurzelboden der Religion darstelle. So fehlerhaft diese Theorien sind, so haben sie doch einen hinreichenden Einfluß bekundet, um zum Ausgangspunkt einer weiteren Erörterung gemacht zu werden. Dies ist um so nötiger, als gemeinhin eine zulänglichere Berücksichtigung vom Wesen der Magie und der Religion zu einer wesentlich anderen Beurteilung des Verhältnisses dieser Größen zueinander geführt haben dürfte. Da auch Frazer die Magie in einer Zeit entstehen läßt, die noch wesentlich frei von animistischen Vorstellungen war, und da er erst allmählich in dem von der Magie bewachsenen Boden den Animismus keimen läßt, so ist es angezeigt, im folgenden auch Frazers Theorie von der Priorität der Magie und ihrem Verhältnis zur Religion unter den Präanimismus in einem weiteren Sinne des Wortes zu begreifen.

II. Kapitel.

Der Präanimismus und die Herleitung der Religion aus der Magie.

1. Die magistische Theorie J. G. Frazers.

Frazer hat erkannt, daß die Magie die niedrigste unter jenen menschlichen Funktionen ist, die irgendwie über die einfache tägliche Hantierung des primitiven Menschen hinausgehen. Ja mehr als das: in offensichtlicher Nachwirkung des alten Comteschen Positivismus sieht das prophetische Auge Frazers, rück- und vorwärtsschauend, Magie, Religion und Wissenschaft als die drei aufeinander folgenden und einander ablösenden Faktoren, die des Menschen Stellung zur Welt bestimmen. Ganz deutlich wird diese Perspektive insofern allerdings nicht, als das eine Mal die Magie schon auf eine Linie mit der Wissenschaft zu stehen kommt, die beide die Religion als eine ihnen heterogene Größe umklammern, das andere Mal wieder die Religion aus der Magie hervorgehen soll, wobei sie

doch wie eine höhere und vollkommeneren Betätigung des menschlichen Geistes erscheinen müßte.

Das Problem, dem Frazer sich zuwendet, bezieht sich auf die Stellung der Magie in der Entwicklung der menschlichen Geistesgeschichte, und zwar speziell auf ihr Verhältnis zur Religion. Er erkennt sehr richtig den schweren und anscheinend unversöhnlichen Konflikt an, in welchem Religion und Magie miteinander liegen. „Dieser radikale, prinzipielle Konflikt zwischen Magie und Religion erklärt zur Genüge die beharrliche Feindschaft, mit der in der Geschichte der Priester oft den Magier verfolgt hat.“¹ Frazer ist also prinzipiell jeder Verwechslung von Magie und Religion abgeneigt und steht dadurch auf einem anderen Boden als einige Wortführer der präanimistischen Theorie. Religion definiert er als „eine Umstimmung oder Versöhnung (*propitiation or conciliation*) von dem Menschen überlegenen Mächten, von denen geglaubt wird, daß sie den Lauf der Natur und des menschlichen Lebens leiten und beaufsichtigen“; in diesem Sinne soll es verstanden werden, „daß Religion im Prinzip sowohl der Magie wie der Wissenschaft entgegengesetzt ist. Denn alle Versöhnung setzt voraus, daß das versöhnte Wesen ein bewußtes oder persönliches Agens ist, daß sein Verhalten in gewissem Maße ungewiß ist, und daß es durch einen weisen Appell an seine Interessen, seine Neigungen und seine Gemütsbewegungen veranlaßt werden kann, sein Verhalten in die gewünschte Richtung abzuändern.“²

Diesen Gegensatz der Magie gegen die Religion und ihre Verwandtschaft mit der Wissenschaft begründet Frazer näher durch folgende Erwägungen. Er unterscheidet die Magie in imitative und sympathetische. In allen Fällen ist die Magie, welcher dieser beiden Arten der einzelne Fall auch angehören mag, eine mißverständliche Anwendung eines oder des anderen der großen „Denkgesetze“, nämlich desjenigen der Ideen-

¹ *The Golden Bough* T. I (2. Edit. 1900) p. 64.

² l. c. p. 63.

assoziaton durch Ähnlichkeit und desjenigen der Ideenassoziaton durch Berührung in Raum und Zeit. Ein Mißverständnis der Assoziaton ähnlicher Ideen bringt die imitative oder nachahmende Magie hervor, ein Mißbrauch der Assoziaton der Ideen von Berührung bringt die sympathetische Magie hervor. Dieselben Ideen, die bei richtiger Anwendung Wissenschaft erzeugen, erzeugen bei unrichtiger Anwendung Magie. Deshalb ist alle Magie notwendig falsch. Denn könnte sie je wahr und fruchtbar werden, so wäre sie nicht länger Magie, sondern Wissenschaft. Dessen ungeachtet steht nach Frazer die Magie auf derselben Linie mit der Wissenschaft und eben aus diesem Grunde zur Religion gegensätzlich. Denn dem ganzen „System“ liegt ein Glaube an die Ordnung und Einförmigkeit der Natur zugrunde. Der Magier zweifelt nicht, daß die gleichen Ursachen immer die gleichen Wirkungen hervorrufen werden, daß die richtige Ausführung der richtigen Zeremonie, begleitet vom passenden Zauberspruch, unausweichlich das gewünschte Ergebnis zur Folge hat, es sei denn, daß die Beschwörung zufällig von dem mächtigeren Zauber eines anderen Zauberers durchkreuzt werde. In der Wissenschaft ist dieselbe Auffassung maßgebend. Beide nehmen an, daß die Aufeinanderfolge der Ereignisse regelmäßig und gewiß ist, weil bestimmt durch unwandelbare Gesetze, deren Wirksamkeit vorhergesehen und berechnet werden kann. „Deshalb die große Anziehungskraft, die Magie und Wissenschaft gleichmäßig auf den menschlichen Geist ausgeübt haben, deshalb der mächtige Stimulus, den beide dem Fortschritt der Erkenntnis gegeben haben.“

Der fundamentale, gemeinsame Gegensatz der Magie und Wissenschaft gegen die Religion folgt nach Frazer allein daraus, daß „Religion annimmt, daß die Welt von bewußten Agentien geleitet wird, die von ihrem Vorsatz durch Überredung abgebracht werden können“. Magie und Wissenschaft setzen demgegenüber gleicherweise voraus, daß der Lauf der Natur nicht von den Launen persönlicher Wesen abhängig,

sondern durch die Wirksamkeit unwandelbarer, mechanisch wirkender Gesetze bestimmt ist. Allerdings räumt Frazer ein, daß diese Voraussetzung in der Magie nur implicite vorhanden ist, während sie in der Wissenschaft explicite ausgesprochen wird. Jedenfalls aber behandelt die Magie auch dann, wenn sie mit Geistern zu tun hat, dieselben genau so wie die unbelebten Kräfte, denn sie zwingt und beherrscht sie, anstatt sie zu versöhnen, wie es die Religion tun möchte.

Nach alledem drängt sich dem Verfasser des *Golden Bough* die Vermutung unabweisbar auf, daß die Magie, dieses System von mißbräuchlicher Verwendung der einfachsten Assoziationen, älter ist als die Religion mit ihrer zweifelsohne komplizierteren Annahme persönlicher Geister. „Wenn also Magie unmittelbar aus elementaren Denkprozessen abgeleitet und tatsächlich ein Irrtum ist, in welchen der Geist fast spontan verfällt, während Religion auf Ideen beruht, von denen man kaum voraussetzen kann, daß die bloß tierische Intelligenz sie schon vorbereitet hätte: so wird es zur Wahrscheinlichkeit, daß in der Entwicklung unserer Rasse Magie vor Religion entstand, und daß der Mensch die Natur durch die bloße Kraft von Zaubern und Beschwörungen nach seinem Wunsche schon zu beugen suchte, bevor er danach strebte, eine spröde, launische und leicht erzürnbare Gottheit durch die sanfte Einschmeichelung von Gebet und Opfer zu beschwichtigen und zu besänftigen.“¹ Frazer konstruiert hiermit, wie er es selbst ausdrückt, eine Art „Steinzeitalter des menschlichen Geistes“, das alle Völker der Erde ebenso gewiß durchmachen müssen wie das Steinzeitalter der materiellen Kultur. Um es in der Tat als gegenwärtig vorhanden nachzuweisen, lenkt er den Blick auf die australischen Stämme als Repräsentanten der heute irgend aufzufindenden rohesten Entwicklungsstufe menschlichen Lebens und Treibens. Da unter diesen Stämmen Religion im Sinne von „Umstimmung und Versöhnung“ höherer Mächte unbekannt zu sein scheint,

¹ *The Golden Bough* T. I (2. Edit. 1900) p. 70.

während Magie allgemein geübt wird, so dürfe man von ihnen sagen: Alle Leute sind Magier, aber nicht einer ist ein Priester. „Ein jeder bildet sich ein, er könne seine Genossen oder den Lauf der Natur durch sympathetische Magie beeinflussen, aber niemand träumt davon, Götter oder Geister durch Gebet und Opfer zu versöhnen.“¹

Wenn aber dem Zeitalter der Religion ein solches der Magie vorausging, so drängt sich natürlich die Frage auf, was für Ursachen die Menschheit oder einen Teil von ihr veranlaßten, die Magie als ihr Glaubens- und Verhaltensprinzip zu verabschieden, um sich nunmehr der Religion zuzuwenden. Frazer befindet sich dieser Frage gegenüber offenbar selbst in einiger Verlegenheit. Er leitet zu seiner Antwort mit der Bemerkung über, daß es sich nur um eine mehr oder minder plausible Konjektur handeln könne. Diese Konjektur nimmt an, daß die „kühnere Intelligenz“ mit der Zeit merken mußte, daß magische Zeremonien nicht die Erfolge hervorbrächten, die man erwartete. Diese große fundamentale Entdeckung von der Unwirksamkeit der Magie mußte allmählich entstehen, und es läßt sich denken, daß auch Schritt für Schritt eine sehr teilweise Wendung zur Religion als das Korrelat jener Abwendung von der Magie vollzogen wurde. Man hatte die Unfähigkeit des Menschen erkannt, gewisse natürliche Kräfte, die er bisher in seiner Gewalt zu haben glaubte, nach Belieben zu lenken. Der Mensch kam seiner fehlerhaften Kausalerkenntnis auf die Spur und gestand sich diese Schwäche ein. „Schritt für Schritt muß er von seiner stolzen Stellung zurückgetrieben worden sein, Schritt für Schritt mit einem Seufzer den Boden aufgegeben haben, den er einst als seinen eigenen angesehen hatte.“² Frazer nimmt an, daß die Einsicht des Menschen in seine eigene Ohnmacht und Hilflosigkeit einen entsprechenden Glauben an die Bedeutung von Geistern zum Korrelat hatte, die vielleicht nicht erst jetzt erdacht wurden, mit denen sich vielmehr die menschliche Ein-

¹ *The Golden Bough* T. I (2. Edit. 1900) p. 71f. ² l. c. p. 78.

bildungskraft schon länger beschäftigt hatte. Er scheint allerdings dabei vorauszusetzen, daß die menschliche Phantasie sich diese Geister ohne jede Not ausgesonnen hatte, daß seine Phantasie solche Wesen schon vor längerer Zeit geboren hatte, ohne daß ein praktischer Anlaß hierfür vorhanden gewesen war, und daß er sie als seinesgleichen vorgestellt habe oder auch als abhängig von seiner magischen Praxis. Jetzt, da seine Magie ihn im Stiche läßt, da er einsieht, daß nicht sie die Ursache der Naturereignisse, der Stürme und des Sonnenscheins ist, kommt der Mensch auf die Ausflucht, die Macht, die er bisher selbst zu besitzen glaubte, diesen Geistwesen zuzuschreiben und sie dadurch für übernatürliche Wesen zu erklären. „Wie so sein altes Gefühl der Gleichheit mit den Göttern allmählich schwindet, verzichtet er gleichzeitig auf die Hoffnung, den Lauf der Natur durch seine eigenen, sich selbst überlassenen Hilfsquellen zu leiten, das ist durch Magie, und schaut mehr und mehr auf die Götter als auf die einzigen Behälter jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen beanspruchte. Mit dem Fortschreiten des Wissens nehmen also Gebet und Opfer den führenden Platz im religiösen Ritual ein, und die Magie, die einst mit ihnen als rechtmäßig Gleichgestellte wetteiferte, wird nach und nach in den Hintergrund verbannt und sinkt auf das Niveau einer schwarzen Kunst herab. Sie wird als ein zugleich nutzloser und unfrommer Eingriff in die Domäne der Götter angesehen und erregt als solcher die beständige Opposition der Priester, deren Ansehen und Einfluß nur mit dem ihrer Götter steigt und fällt.“¹⁾)

Das ist Frazers Theorie von der ursprünglichen Alleinherrschaft der Magie und dem teilweisen Ursprung der Religion aus ihr. Sie gibt zu zahlreichen, sehr schwerwiegenden Bedenken Anlaß. Unstreitig bietet Frazer eine gefällige und dem evolutionistischen Denken unserer Tage einleuchtende Auffassung dar.

¹ *The Golden Bough* T. I (2. Edit. 1900) p. 123f.

Können wir in der Biologie zum Zwecke des Verständnisses der Lebensformen den Entwicklungsgedanken nicht entbehren, so scheint es unerläßlich, auch zum Verständnis der Bildung der verschiedenen Grade psychischer Funktionen den Gedanken der Entwicklung heranzuziehen. Ja, das ist sogar in der Tat unumgänglich, soweit es sich um die Herausbildung der allgemeinen psychischen Fähigkeiten und der auf ihnen basierenden allgemeinen Anschauungen handelt. Wer in der Geistesgeschichte bis an die ersten Anfänge zurückgehen und den Menschen auf seiner mutmaßlichen Urstufe verständlich machen möchte, der muß, wenn anders er überhaupt dem Deszendenzgedanken Bedeutung für die Frage nach der Entstehung des Menschengeschlechts zuerkennt und die Herkunft des Menschenreiches aus dem Tierreiche für die wahrscheinlichste aller diesbezüglichen Hypothesen hält, einen Zustand des Menschen ins Auge fassen, der dem Tiere so nahe wie möglich ist, während er andererseits doch das spezifisch Menschliche klar erkennen läßt. Die Frage wird alsdann sein, ob auf einer so konstruierten Anfangsstufe der Menschheit Magie vor Religion hervortreten mußte. Die Beantwortung dieser Frage hängt aber nicht nur von einer apriorischen Konstruktion und dem evolutionistisch konstruierten Soll-Ablauf der menschlichen Geisteszustände ab, sondern von eingehender Prüfung des historisch gegebenen Materials. Dieses Material zeigt uns auf den ersten Blick eine arge Verwirrung der Fäden, eine Unmenge komplexer Größen schon auf primitivster Stufe und sehr disparate Elemente nebeneinander, so daß an sich gewiß verschiedene Auffassungen für das Verhältnis von Magie und Religion möglich erscheinen. Und die Frage, ob Religion komplexer ist als Magie und deshalb später anzusetzen, bedarf einer Prüfung für sich. Frazer entscheidet sich nun für die zeitliche Priorität der Magie, um danach in dem entstehenden Prozesse des Geisteslebens die Religion in gewissem Sinn aus dieser hervorgehen zu lassen.

Zu diesem Zweck behauptet er, daß Magie auf mißverständ-

licher Anwendung der „fundamentalen Denkgesetze“ beruht. Lassen wir es auf sich beruhen, was für eine Psychologie sich Frazer ausgebaut hat, um die Ähnlichkeitsassoziation und die Berührungsassoziation zu Grundgesetzen des Denkens zu machen. Stellen wir statt dessen fest, daß es sich nach Frazer in der Magie erstlinig (nicht um Denken sondern) um Vorstellungsbildung handelt, vornehmlich um Vorstellungsverbindung oder Ideenassoziation, nämlich um die Assoziierung von Ideen des Ähnlichen und von Ideen der Berührung in Raum und Zeit. Und dann darf man ihm ohne weiteres darin zustimmen, daß sich die Vorstellungen des Zauberglaubens ganz vorwiegend in diesen Ideenassoziationen bewegen.

Alsdann ist es aber um so auffallender, daß Frazer die Magie mit der Wissenschaft in eine Linie stellt, um sie gerade in dieser Hinsicht der Religion entgegenzusetzen. Da er diese Zusammenstellung immer wiederholt und großes Gewicht auf sie legt, sieht man, daß er tatsächlich Denkgesetze und Vorstellungsgesetze nicht bloß vorübergehend sondern beharrlich miteinander verwechselt, und zwar indem ihm die genannten Assoziationen unter der Hand zu Operationen des kausalen Denkens werden. Aber auch hierbei wollen wir uns nicht aufhalten; wir wollen nur die Behauptung an sich ins rechte Licht stellen, daß Magie und wissenschaftliche Weltbetrachtung im Prinzip einander konform sind. Diese Behauptung stützt der Cambridger Mythenforscher auf die *fides implicita* der Magie, daß die gleichen Ursachen immer die gleichen Wirkungen hervorbringen. Man kann nun wohl einerseits darob streiten, inwiefern ein solcher Glaube in der Magie wirklich zum Bewußtsein kommt, andererseits darüber, inwieweit die Wissenschaft ihre kausale Betrachtung der Wirklichkeit als eine *fides*, wenn auch eine *explicita*, bezeichnet sehen will. Daß sich jedoch die wissenschaftliche Erkenntnis eines Kausalzusammenhanges nicht sofort auf eine Stufe mit einem unbewußten Empfinden einer gewissen Regelmäßigkeit, wie Magie es in sich trägt, stellen läßt,

liegt auf der Hand. Hätte Frazer mit seinem Vergleiche recht, so müßte die wissenschaftliche Medizin mit dem Grundsatz arbeiten, daß die medizinische Verordnung in jedem Falle unbedingt hilft, sowie auch damit, daß die gelegentliche Unwirksamkeit durch die feindliche Maßnahme eines anderen Arztes bedingt ist.

Daß sich Magie und Religion gegensätzlich verhalten, ist durchaus richtig beobachtet, aber soweit diese Gegensätzlichkeit gleichbedeutend sein soll mit dem von Frazer angenommenen wesenhaften Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft, während Magie und Wissenschaft gleichgerichtet wären, wird eine eigentümliche Geringschätzung der Religion vollzogen. Würde Frazer die Religion direkt aus der Magie herleiten, so ließe sich solches Urteil im Zusammenhange mit den der Magie eignenden Trugschlüssen vielleicht verstehen. Da das nicht der Fall ist, da er vielmehr den Übergang zur Religion als eine Folge verstandesmäßiger Aufklärung beschreiben und als die Leistung der „kühneren Intelligenz“ angesehen wissen will, so bleibt jenes absprechende Urteil über die Religion im Zusammenhange seiner Ausführungen unverständlich. Es ist ein Urteil, das von dem in diesem Abschnitte seines Werkes behandelten Gegenstande unabhängig ist. Er behauptet, zwischen Religion und Wissenschaft bestehe ein Bruch, zwischen Magie und Wissenschaft hingegen nicht.

Frazer stellt sich mit dieser Behauptung eines allgemein zwischen Religion und Wissenschaft vorhandenen Bruches auf die Seite der irrtümlichen Meinung, Religion habe die Aufgabe, die von der jeweiligen wissenschaftlichen Welterkenntnis aufgezeigten Lücken des Erkennens auszufüllen. Zu dem vorher festgestellten Fehler der Frazerschen Psychologie kommt also hier ein folgenschwerer erkenntnistheoretischer Mangel. Sein Irrtum beruht auf der Annahme, es gäbe für unser Erkennen ein (der Zukunft vorbehaltenes) restloses Durchschauen der Wirklichkeit. Er hat sich noch keine Rechen-

schaft darüber gegeben, daß auch die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge und der Gesetzmäßigkeit des Geschehens noch gar keine Erklärung des Weltbestandes und des Weltgeschehens bedeutet. Den Motiven dieser noch weit verbreiteten irrthümlichen Meinung weiter nachzugehen, ist hier nicht angezeigt. Nur daran sei erinnert, in wie nahem Zusammenhange häufig die Entwicklung der Religion mit derjenigen des Wissens, resp. der Wissenschaft steht, und wie nicht nur das Christentum gerade schon in seinem Anfange den Bund mit der Wissenschaft gesucht und gepflegt hat, und weiterhin die entwicklungs-theoretische Weltanschauung mit dem Christentum unserer Tage im Einvernehmen steht, sondern wie auch das Wachsen der Religion und die Ausbildung ihres vorstellungsmäßigen Gehaltes auf niederen Stufen religiöser Anschauung der zeitgenössischen Höhenlage der Wissenschaft nicht abgeneigt ist.¹ Primitive Religion und primitive Wissenschaft miteinander in einen Widerspruch stellen, das ist eine völlige Verkennung des ethnologischen Tatbestandes, und es kann nur darauf beruhen, daß die Wissenschaft der kulturell entwickelten Menschheit mit der Religion der Primitiven in Vergleich gestellt wird, was selbstverständlich in einer historisch orientierten Darstellung unstatthaft ist.

Ferner widerspricht Frazer's Theorie den nachweislichen psychischen Befunden bei primitiven Völkern. Allerdings dürfen wir uns die ersten Menschen nicht auf einer so stagnierenden oder gar rückläufigen Stufe der Lebensführung denken, wie eine große Zahl der heutigen unzivilisierten Völker sie einnimmt. Denn der Urmensch, der zunächst mit dem Schwinden des Instinkts sowie der Gewandtheit und Kraft des tierischen Organismus hinter den spezifisch animalischen Vorzügen zurückblieb, mußte in einem entsprechenden Maße seine intellektuellen Fähigkeiten lebhaft betätigen, um durch ihre Anwendung die Über-

¹ Zur Ergänzung darf ich auf mein Buch „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum“ (1909) verweisen.

legenheit über seine Rivalen auf der Erde zu erlangen. Es ist daher schon mehrfach darauf hingewiesen worden,¹ daß der Urmensch infolge einer relativen äußerlichen Unbeholfenheit den Tieren gegenüber weit häufiger in Not war, als die Tiere ihm gegenüber, und daß ihm dadurch tausend und abertausend Versuche nötig wurden, durch die er lernte und sich geistig höher entwickelte. Immerhin aber dürfen wir den prähistorischen Menschen, auch in einer Zeit, wo er sich zur Magie wandte, nicht als ein Wesen mit fast voll entwickelten intellektuellen Fähigkeiten und Interessen ansehen, wie Frazer mit seinem Postulate einer Art kausalen Denksystems tut, aus dessen Anwendung die Magie entstanden sei. Daß sich der primitive Mensch einbildet, magische Technik vermöge die Naturprozesse zu beeinflussen, einzuleiten oder zu beenden, ist so wenig zu bestreiten, daß diese Anschauung auch für sehr frühe Stufen geistiger Entwicklung in der Menschheit vorausgesetzt werden darf. Daß aber schon der „Urmensch“ eine Generalisierung dieser seiner Vorstellung vorgenommen und gleichsam ein allgemeines „System“ von Ursache und Wirkung geformt hätte, widerspricht durchaus dem Befunde der Anthropologie. So wenig wir auch über einen ursprünglichen Geisteszustand des Menschen aussagen können, so ist doch keine andere Annahme möglich, als daß das Begriffs- und Schlußvermögen nur sehr allmählich sich fortgebildet haben kann. Um so weniger stimmt Frazers Neigung, der vorreligiösen Magie eine Wertschätzung kausaler Denkergebnisse zu imputieren, in den Gesamtaufriß seiner Theorie, als er unbedenklich denselben Menschen sehr unbeholfen und sehr unwissend betreffs seiner praktischen Stellung innerhalb seiner nächsten Welt sein läßt.

Schließlich ist der Weg, den Frazer dem Menschen der Vorzeit für den Übergang von der Magie zur Religion nachrechnen möchte, sicherlich nie beschritten worden. Die Magie sei nach

¹ Z. B. von Moritz Hörnes in seiner „Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft“ S 72f.

und nach zugunsten der Religion aufgegeben worden, so sahen wir, und zwar in dem Maße, wie sie in den Augen der Intelligenteren diskreditiert wurde. Eigentlich streitet der also bezeichnete Weg schon gegen die nahe Verwandtschaft von Magie und Wissenschaft, die ja beide nach Frazer nur verschieden entwickelte Äußerungen der nämlichen menschlichen Tätigkeitsrichtung sind. Ist Magie wirklich auf eine Linie mit der Wissenschaft zu stellen und die Religion beiden durch ihren Mangel des logisch kausalen Denkens entgegengesetzt, wie können dann gerade die Intelligenteren von der Magie zur Religion „fortschreiten“? Ein Widerspruch, den wir wiederum nicht sonderlich ernst nehmen dürfen, um uns nicht in Details zu verlieren. Der Weg jedoch, den der Vorzeitmensch nach dieser Theorie einschlug, ist genau genommen bloß negativ bestimmt: Der Mensch wurde an der Magie irre und sah ein, daß sie nicht die Kraft gegenüber den Naturgewalten und Elementen besitzt, die er ihr zugetraut hatte.

Man kann dem beipflichten, daß der Mißerfolg der Magie eine gute Gelegenheit ist oder doch sein kann, den Kredit der Religion zu heben. Aber eine positive Ansicht, wie Religion entsteht, ist hiermit nicht einmal im entferntesten angedeutet. In dem Mißerfolge oder Mißkredite der Magie ist weder ein formeller noch ein inhaltlicher Charakterzug der Religion beigebracht. Es handelt sich da vielmehr lediglich um die Wegräumung einer der Religion hinderlichen Potenz. Woher kam nun der Ersatz für die Magie? Wieso entstand jetzt bei Menschen, die bisher der magischen Technik gehuldigt (ich will nicht sagen plötzlich, sondern will Frazers Andeutung betonen, daß der Übergang sehr allmählich war), der Glaube an göttliche Kräfte oder Wesen? Darüber sagt uns Frazer kein Wort. Er setzt vielmehr die Annahme solcher Wesen voraus, die nunmehr (wodurch? das bleibt wieder ganz im unklaren) in den Rang von Göttern erhoben werden.

Nach alledem wäre also nicht in der Magie und nicht in

ihrem Mißkredite der positive Grund des Aufsteigens religiösen Glaubens zu erblicken, sondern in einer bereits vorhandenen, rein als Produkt des Phantasiespiels längst schon entstandenen Anschauung von unsichtbaren, dem Menschen jedoch gleichwertigen Wesen. Diese Auffassung ist sehr beachtenswert. Sie zeigt den grundsätzlichen Unterschied der Theorie Frazers von derjenigen der Präanimisten im engeren Sinne des Worts. Frazer hält die Magie nicht für eine direkte Vorstufe der Religion; er ist sonach auch nicht der Ansicht, die magische Anschauung als solche enthalte schon den Keim der religiösen Anschauung in sich. Er kommt vielmehr auf einen verschiedenartigen Ursprung von Magie und Religion hinaus. Halten wir diese Meinung Frazers in ihrer ganzen Schärfe fest, so ist ihm in diesem Punkte eine evolutionistische Geschichtsfälschung gewiß nicht nachzusagen. Der tatsächlich vorhandene Wesensunterschied der beiden Geistesrichtungen ist ihm so stark zum Bewußtsein gekommen, daß er für jede eine besondere psychische Quelle annimmt, und zwar für die Religion das freie Spiel der Phantasie.

Die Richtigkeit dieser letzten These mag einstweilen dahingestellt bleiben. Wie steht es aber mit der Behauptung, die Magie sei durch die Religion verdrängt und abgelöst worden? Mir scheint, daß der gegenwärtige Befund des Nebeneinanderbestehens von Magie und Religion bei den heutigen primitiven Volksstämmen durchaus nicht zugunsten des *Golden Bough* ausfällt. Denn weder ist die Religion dort vorwiegend, geschweige denn ausschließlich im Besitze der Intelligenteren, wie es nach jener Meinung scheinen sollte, noch die Magie auf die dumpfere Masse eingeschränkt. Religion und Magie werden von den Angehörigen primitiver Kulturformen zumeist nebeneinander gepflegt, aber nirgendwo ist zugunsten der Religiosität die magische Praxis beseitigt. Derselbe Mensch, der seine Zuflucht zu Göttern nimmt, ist von der Wirklichkeit der magischen Kräfte und von ihrem Einflusse fest überzeugt.

Was uns also die heutigen Naturmenschen zeigen, läßt nirgend darauf schließen, daß sie Religion besitzen und üben, weil ihnen die Magie als haltlos oder minderwertig erscheint. Eher ließe sich das Gegenteil behaupten, daß nämlich weithin die Magie die Religion überwuchert und zurückgedrängt hat — was ja freilich mit dem Rückgang der intellektuellen Betätigung zusammenhängen könnte.

Frazer begründet allerdings seine Konstruktion mit einer gewissen Kenntnis des Zustandes der Australneger. Er meint, wie schon angeführt, daß die Australier lediglich in magischen Erscheinungen und Praktiken leben und gar keine Religion kennen. Den Berichten solcher neuerer Forscher, die auf Grund eingehender Beschäftigung mit den australischen Stämmen den Glauben an Geister und selbst an ein höchstes Wesen als sehr verbreitet festgestellt haben, stellt er die frühere Angabe von Spencer und Gillen in dem ersten ihrer zwei Werke über die Eingeborenen von Zentralaustralien gegenüber. Er weist die gegenteilige Bekundung ganz kurz ab mit der Bemerkung, daß der religiöse Glaube, den man bei diesen Stämmen fand, entweder nur die Annahme von Wesen sei, die niemals Verehrung genossen, oder einem europäischen Einfluß zuzuschreiben oder gar auf Mißverständnis zurückzuführen sei.¹ Allein diese wohlfeilen Argumente reichen an die gut fundierten neueren Forschungen nicht heran, wie wir später des näheren auseinandersetzen haben. Der Befund der tiefstehenden Australneger spricht eher dagegen als dafür, daß bei ihnen Magie ohne Religion, d. h. Magie als vor aller Religion vorhanden aufzuweisen sei.

Unklar bleibt weiterhin jener Glaube an unsichtbare und dem Menschen gleichstehende Geistwesen, den Frazer insofern als direkte Vorstufe der Religion denkt, als sich mit ihm nachträglich die Annahme solcher unsichtbaren Kräfte verbinden ließ, die zuvor allein an die magischen Operationen gebunden

¹ *The Golden Bough* T. I (2. Edit. 1900) p. 72 Anmerk.

und nur in ihnen als wirkungskräftige Agentien angeschaut gewesen waren. Wenn aber diese den Menschen gleichstehenden Geistwesen zuvor gar keine Wirkung in der umgebenden Welt übten, so ist keine praktische Veranlassung ihrer Ersinnung vorhanden. Frazer führt diese Vorstellung allein auf die produktive Tätigkeit der Phantasie zurück. Allein auch die Betätigung der Phantasie bedarf einer Veranlassung. Frazer selbst würde das heute wahrscheinlich zugeben und sich bemühen, für diese die Geistervorstellung bildende Phantasieproduktion einen Grund an irgendeiner Stelle der Lebenserfahrung aufzuzeigen. Denn er hat inzwischen in seinem Werke über den Unsterblichkeitsglauben der primitiven Völker den Leitsatz aufgestellt, daß der Götterglaube wie der Unsterblichkeitsglaube auf Erfahrung beruhe, sei es auf der Erfahrung vom eigenen Geistesleben oder auf der Erfahrung der Außenwelt.¹ Er würde also vermutlich jene Meinung, daß sich der Mensch einmal ohne irgendwelche in seiner Erfahrung liegende Veranlassung mittels des reinen Triebes der Phantasie die Vorstellung von unsichtbaren Geistwesen gebildet habe, abweisen, und er täte recht daran.

Keineswegs soll die weittragende Bedeutung der Phantasie für die Gestaltung der Vorstellungen von diesen Geistwesen hier in Zweifel gezogen werden. Mag nun die Phantasie an sich nur gestaltende oder auch schöpferische Kraft besitzen, jedenfalls ist die Veranlassung zur Entstehung der Geistervorstellungen nicht in die Phantasie selbst zu setzen, sondern in die ihr voraufgehende und sie dirigierende Erfahrung, und das heißt in irgendein praktisches Motiv im weiteren Sinne des Worts. Vornehmlich wird dieses Motiv innerhalb der äußeren Erfahrung liegen. Dann aber haben diese Geistwesen auch von vornherein irgendwelche Beziehung zu Teilen der Welt oder Geschehnissen in der Natur, sie stehen den Menschen nicht gleich,

¹ *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. Vol. I (1913) p. 11 ff.

sondern haben eine andere Einflußsphäre, durch die sie über die Menschen erhoben zu sein scheinen.

Es will mich daher bedünken, daß man mit der Folgerung nicht fehl greife, Frazers Zugeständnis eines schon während der ausschließlich magischen Periode vorhandenen Glaubens an unsichtbare Geistwesen bedeute letztlich, daß in der Tat schon religiöse Vorstellungen dort vorhanden sind. Frazer würde seiner heutigen Anschauungsweise zufolge sicherlich zugeben, daß Religion nicht erst durch die Verabschiedung der Magie gebildet worden ist sondern bereits vorher neben der noch voll anerkannten Magie bestanden hat.

Damit wäre dann allerdings seine im *Golden Bough* ausgeführte Theorie gewaltig erschüttert. Sie müßte der Auffassung Platz machen, daß die Religion gar nicht erst durch die Magie und deren gesunkenes Ansehen hervorgerufen ist, daß sie vielmehr gleichzeitig mit sehr früher Magie anzusetzen sein wird. Offene Frage bleibt auf diesem Boden der Auffassung nur dies, welche der beiden Größen zuerst aufgetreten ist und welche zuerst ihre Kraft in der Menschenseele zur Geltung gebracht hat.

2. Die präanimistische Theorie nach Marett, Preuß und Vierkandt.

Frazer hatte die Magie nicht als die unmittelbare Vorstufe der Religion hingestellt, sondern nur als eine teilweise Vorläuferin, ja genau genommen nur als eine Vorläuferin der eigentlichen Kraftentfaltung der Religion, welche letztere jedoch schon ein verborgenes oder embryonales Dasein führte. Eigentlich war hiermit der extremen evolutionistischen Deutung, nach welcher sich die Religion aus der Magie herausentwickelt haben soll, noch keine Handhabe geboten. Andererseits war jedoch dem Evolutionismus nicht widersprochen worden. Die Andeutungen über das mutmaßliche historische Verhältnis von Religion und Magie waren etwas versteckt gehalten. Die ganze Haltung Frazers fußt darauf, daß die Religion irgendwie

durch die Magie vorbereitet worden sei. Er will ja gerade behaupten, daß infolge des mehr oder minder empfindlichen Fiascos der magischen Anschauung ein primitiver Geister- und Götterglaube aufkam, der auch eine umgebildete Magie heißen kann, sofern sich der Mensch von den magischen zu den persönlichen Kräften übersinnlicher geistiger Wesen wandte.

Was bei Frazer angedeutet war, wird bei dem Bahnbrecher des Präanimismus R. R. Marett zur Theorie. In seinen beiden Aufsätzen, die in den Jahrgängen 1900 und 1904 der englischen Vierteljahrszeitschrift *Folk-Lore* unter den Titeln „*Pre-animistic Religion*“ und „*From Spell to Prayer*“ erschienen sind, ferner in seinem Buche „*The Threshold of Religion*“ (1909, 2. vermehrte Aufl. 1914) hat er eben jene Linie der Zurückverfolgung des Werdens der Religion fortzusetzen und dabei eine ungezwungene Erklärung für die Bildung der Religion aus magischen Bräuchen zu geben versucht. In der ersten dieser Arbeiten wies er zunächst auf einige kultähnliche Vorkommnisse und Vorstellungen hin, die eine dem Animismus vorausgehende naivere Vorstellungsweise bekunden und ebenso deutlich schon die Neigung zum Animismus erkennen lassen. Er führte Beispiele von Stein-, Tier- und Pflanzenkult, von Verehrung des Leichnams als solchen, des Blutes usw. an. Was er damit zeigen wollte, war dies: Naturobjekte, die Totenstarre usw. erregen, ohne daß irgend etwas Seelisches dabei angenommen wird, Staunen, Schauer und Ehrfurcht in bezug auf eine furchterzeugende Macht. Es dauert aber nach Marett's Meinung nicht lange, so wird diese in Gegenständen und Vorgängen empfundene geheimnisvolle Macht objektiviert und selbst personifiziert.

Wie es jedoch zu diesem Prozesse kommt, das will der Verfasser in der zweiten Abhandlung in nähere Erwägung ziehen. Er untersucht vorwiegend den Grundtrieb der Magie. Wird man mit Nutzen eine Stufe animalischer Verworrenheit zum Ausgangspunkt nehmen, um die primitivste Möglichkeit

der Anschauung des Mystischen sich vorzuführen, so wird der Vergleich mit dem Tiere selbst noch besser verdeutlichen, welche praktischen Regungen es gewesen sind, die erstmalig zur Magie führten. Marett weist Frazers Begründung der Magie auf das kausale Denken zurück und verlangt statt solcher theoretischen Betrachtung mit vollem Rechte die Berücksichtigung der immer wiederkehrenden Beobachtung, daß die Theorie aus der Praxis entsteht und daß demgemäß ein einfaches praktisches Verhalten des Menschen viel ungezwungener den Weg zur Magie veranschaulichen kann als etwa das kausale Denken. Der primitive Mensch ist gewiß öfters und leichter in Wut geraten als der zivilisierte. Marett nimmt als Illustrationsbeispiel den wütenden Stier. Wenn ein Stier in Wut ist, so wird er, was auch immer die Wut veranlaßt haben mag, meinen abgelegten Rock durchbohren als das zufällig nächste Objekt, das seine Aufmerksamkeit beherrscht. Dabei braucht nicht angenommen zu werden, daß irgendwelche Ideenassoziation zu seinem Verhalten beiträgt. Nehmen wir nun statt des Tieres einen Menschen, der ebenfalls in Wut geraten ist und infolge der durch die Wut hervorgerufenen Verengung seines Bewußtseins das Bild der Geliebten, die ihn schnöde behandelte, ins Feuer wirft. Und er wünscht vielleicht in diesem Augenblicke keinem Menschen etwas Böses. Das Bild allein will er von seinem Blicke auf immer entfernen. Keinerlei Magisches, und doch ganz das äußerliche Verhalten wie bei einer magischen Handlung; Marett will aber von einer rudimentären Magie gesprochen wissen, die der Ausgangspunkt wirklicher oder „entwickelter Magie“ sein kann.

Beim Stier natürlich nicht, sondern beim Menschen. Denn worin besteht der Unterschied des menschlichen Verhaltens vom tierischen? Der Stier durchbohrt den Rock nicht mit dem Hintergedanken, mich zu treffen; im Gegenteil, er durchstößt den Rock als den ihm nächsten Gegenstand, und wenn ich glücklich genug bin, nicht darin zu sein, entkomme ich. Der

Stier führt keine symbolische Handlung aus, oder er „merkt nicht“ den symbolischen Sinn seiner Handlung. Er merkt nicht, daß er sich etwas vormacht, indem er seine Wut an einem beliebigen Gegenstande ausläßt und abkühlt. Er verbindet auch seine Wut nicht weiter mit dem Gegenstande. Sobald die Wut verraucht ist, wird der durchbohrte Rock dasselbe uninteressante Ding für ihn, wie es ein Rock eben für ein Wesen, das sich nur für EBBares interessiert, ist. Der Stier weiß es nicht, daß derselbe Rock vor ihm hängt, den er eben durchbohrte. „Für ihn ist es überhaupt nicht ein Rock, sondern es sind zwei.“ Hingegen der Mensch, und sei er noch so tiefstehend (*a more or less brute-like man*), weiß, daß es ein Rock ist, und er wundert sich hinterher über sein eigenes voraufgegangenes Verhalten. Wie konnte er sich nur so ärgern?! Er gelangt sicherlich über kurz oder lang zur Einsicht, daß sein Tun unvernünftig war, was freilich nicht hindert, daß er bei nächster Gelegenheit ebenso verfährt, schon weil es ihm wohltut, sich auszutoben. Allein nun kann der Nebengedanke hinzutreten: Wie ich hier in Wut über meinen Feind diesem Ding tue, wie ich z. B. diesen Stock auf dem Stein zerschlage, so soll es dem Feinde selbst ergehen. So ist ein symbolischer Akt entstanden, der die Meinung involviert, der andere werde real getroffen.

Das ist aber zunächst ein ganz vager Glaube, bei dem es der Mensch nicht dauernd aushält. Gewiß hat solche Handlungsweise immer das Befriedigende, daß sie dem Menschen in seiner übergroßen Erregung Erleichterung bringt. Allein die Annahme, daß der Feind getroffen werde, genügt ihm nicht bei der nachträglichen Besinnung auf den Grund seines Tuns. Damit es nicht sinn- und zwecklos sei, muß er sich die Zweifel über die Unvernünftigkeit seines Tuns fortschaffen, und er setzt an die Stelle der bloßen Annahme den festen Glauben, sofern er das Ding selbst mit dem Feinde identifiziert oder den Feind in das Ding projiziert (*projectiveness*). So entsteht diejenige Form der Magie, die nach Marett die zeitlich erste gewesen ist, die

Magie von Mensch auf Mensch oder speziell die schwarze Magie. Von hier aus lassen sich dann die Wettermagie und andere Formen leicht erklären.¹

Von diesen Formen der Magie führt Marett seinen Leser weiter zu solchen magischen Handlungen, bei denen eine okkulte Macht im Hintergrunde wirksam gedacht wird. Wenn im Kampf der Speer den Feind niederstreckt, so wird diese direkte Wirkung des Speeres beobachtet. Wenn aber der Zauberer den magischen Speer bloß in die Richtung des abwesenden und außer Sehweite befindlichen Feindes schleudert und dieser bald darauf stirbt, so war der Speer für den Zuschauenden und für den Zauberer selbst bloß eine symbolische Waffe. Die tödliche Wirkung läßt sich in diesem Falle nur durch das Hinzudenken einer besonderen Kraft in dem Speere erklären. Diese Kraft kann sich der primitive Mensch, meint Marett, nicht anders als nach der Analogie seines eigenen Bewußtseins und demgemäß als Willens- oder persönliche Macht vorstellen, mindestens „quasi-persönlich“. Damit sind wir auf den Weg zur Religion gekommen, indem der Zauberspruch zum Gebet wird, das menschlicher Wille an einen höheren Willen richtet.

Diese Erwägungen Marett's sind als ein bloßer Versuch zu begrüßen, die Entstehung der magischen Ideen und der Idee des Übernatürlichen durch eine psychologische Betrachtung der Lebensverhältnisse des primitiven Menschen zu begreifen. Offenbar will Marett von Religion nicht früher gesprochen wissen, als bis die dem Menschen überlegene wirkende Potenz als persönlicher Wille vorgestellt wird. Er bezeichnet demgemäß als die primäre Bedingung der historischen Genesis der Religion die Scheu, die in des Menschen Geist durch die Wahrnehmung des Übernatürlichen „d. h. des Übernormalen“ hervorgerufen wird, wie es ihm in seinen Verhältnissen entgegentritt. Er ist nicht abgeneigt, auf dieses Übernatürliche mit Sidney

¹ *Folk-Lore* XV 141 ff. und *Threshold of Religion* (wo die Abhandlung wieder zum Abdruck gekommen) 2. ed. [1914] p. 42 ff.

Hartland die Bezeichnung des ursprünglichen „Theoplasmas oder Gottstoffes“ anzuwenden. Aber Marett will nicht mit derselben Bestimmtheit wie Frazer behaupten, daß es ein Zeitalter der Magie gegeben haben müsse, in dem Religion noch nicht da war. Er läßt die Möglichkeit dafür offen, daß Magie und Religion schon in frühester Zeit zugleich da waren. Auch wenn Magie einen Weg eröffnen kann, um durch die Idee eines Übernatürlichen die Religion hervorzubringen, so ist damit nach Marett noch nicht gesagt, daß alle Religion aus Magie stamme. Das Hervortreten des verborgenen Übernatürlichen innerhalb der magischen Anschauung ist nach ihm nicht die einzige Form von Offenbarung des Übernatürlichen. „Mit Emphase sage ich: Nein.“ Es gibt auch andere Wege, auf denen das Übernatürliche an den Menscheng Geist herantritt; einen besonderen Beitrag der Magie zum Werden der Religion bedeutet ihm die Vorstellung vom *mana* (s. 4. Kap.).¹

Immerhin aber gibt die Darlegung Marett's zu manchen Einwendungen Anlaß. Was seine Auffassung der Magie selbst anlangt, so leidet sie offenbar an dem Fehler, alle Arten der Magie unter gleichen Gesichtswinkel zu stellen und aus einer einzigen Art entstanden zu denken. Nun aber ist gerade nicht die schwarze Magie, die von Mensch zu Mensch Unheil wirken soll, das primäre Stadium der Magie. Solche Wirkung von Mensch auf Mensch ist erst in einem relativ späten Menschheitsstadium anzusetzen. Für eine frühere Zeit scheint der Anlaß, den Marett für seine Theorie der Ausbildung der Magie voraussetzt, nicht so nahe zu liegen. Es gibt Beschäftigungen des primitiven Menschen, die dem Urzustande menschlicher Lebensformen viel näher stehen und in ihrer Ausübung regelmäßig wiederkehrende Gepflogenheiten forderten, die wirklich der natürliche Anlaß der magischen Vorstellungen gewesen sein können. Bei dem Jägerleben, das die Urmenschheit ohne Zweifel führte, kam alles darauf an, der Tiere hab-

¹ *Folk-Lore* XV 136, 153f. *Threshold of Religion* (2. ed.) p. 36f., 57ff.

haft zu werden und sie anzulocken. Die Zeiten mangelnden Wildes waren nicht selten sondern die Regel. Immer mußte man Mittel anwenden, um die Tiere für den Schuß oder Wurf bereit zu haben. Da galt es, die Stimmen nachzuahmen, mit denen die Tiere sich selbst locken. Die nachahmende Stimme selbst erhält dadurch eine große Bedeutung; sie scheint es zu sein, die das Jagdglück bringt. Sowie noch heute viele Stämme ihre hauptsächlichsten Erfahrungen an den Tieren sammeln, ihre künstlerischen Motive mit geradezu erstaunlicher Einseitigkeit dem Tierleben entlehnen und die Stimmen der verschiedensten Tiere unterscheiden und nachahmen, so sind auch die Erfahrungen des Jägerlebens der Primitiven der Vorzeit für ihr übriges praktisches Verhalten von großem Einflusse gewesen. Neben der Stimmennachahmung steht die äußere Anähnlichung an die Tiere durch Einkleidung in ihre Felle, um ihnen leichter zu nahen. Und nicht aus dem tödlichen Zauber, wie ihn Marett beschreibt, entstand der Wetterzauber, sondern aus diesen Jagdgewohnheiten läßt er sich unschwer erklären und kann aus ihnen schon zu Zeiten entstanden sein, in denen das Nachahmen der Tierstimmen selbst noch nicht einmal für etwas Magisches gehalten wurde. Der Vergleich der tierischen Stimme mit der des Wetters, mit dem Winde oder dem Regen bot sich von selbst an und die Erwägung zugleich, daß die Nachahmung des Geräusches des Regens oder des den Regen begleitenden oder heraufführenden Sturmes in der Tat Regen bringen müsse. Und von solchen magisch werdenden Veranstaltungen kann vielleicht erst der Rückschlag auf das Jägerleben erfolgt sein, indem nunmehr auch dort die nachahmende und das Tier herbeilockende Stimme selbst als mit magischer Gewalt begabt angeschaut wurde.

Beide Gepflogenheiten enthielten auch schon „Zaubersprüche“ in einfachster Form von Haus aus in sich. Daß diese Zauberformeln eine Entwicklung durchmachten, unterliegt keinem Zweifel. Daß aber aus ihnen auf dem Wege solcher einfachen

Entwicklung religiöse Gebete geworden wären, wie Marett annimmt, ist wenig wahrscheinlich. Vor allem müßte dann das religiöse Moment erst hinzugebracht werden, um in der dadurch umzugestaltenden Zauberformel zum Hauptelement zu werden. Denn dem Gebete fehlt das Hauptcharakteristikum der magischen Formel: das Bewußtsein, den Erfolg einfach durch die Formel erzwingen zu können. In der Religion handelt es sich um die Beugung des Willens unter den höheren Willen.

Die Ansichten von Konrad Theodor Preuß weichen in einigen Punkten erheblich von denen Marets ab, vor allem schon darin, daß Preuß — wenigstens nach seinen früheren Veröffentlichungen — Religion und Kunst so gut wie restlos aus dem Zauberglauben und den Zauberbräuchen, die auf verfehlem Denken beruhen, herleiten möchte. Allerdings muß sofort erwähnt werden, daß Preuß in letzter Zeit seine Auffassung erheblich geändert zu haben scheint. Der erste Band seines großen Werkes über die Nayarit-Expedition wie seine zusammenfassende Darstellung der „geistigen Kultur der Naturvölker“ in der Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ geben davon Zeugnis. Ehe jedoch diese Schriften herangezogen werden können, muß die frühere, mehr programmatisch gemeinte Auseinandersetzung von Preuß über das Verhältnis von Magie und Religion betrachtet werden, die zu einigen grundsätzlichen Erörterungen und Erläuterungen Anlaß gibt. Er hat in den Jahrgängen 1904 und 1905 des „Globus“ unter dem Titel „Der Ursprung der Religion und Kunst“ eine „vorläufige Mitteilung“ veröffentlicht, in der er sich bemüht, durch eine reiche und sehr verdienstliche Stoffanhäufung aus primitiven Gewohnheiten und nicht zuletzt aus seinem Spezialgebiete, der altmexikanischen Religion und deren literarischem Niederschlage, die fundamentale Bedeutung des Zauberwesens für alle weiteren Ausbildungen geistig kultureller Erscheinungen zu beweisen.

Wir erhalten bei dieser Gelegenheit eine kurze Definition des Präanimismus in folgenden Sätzen: „Die präanimistische Auffassung des von einem toten Körper — sei es Jagdtier, Feind oder Angehöriger — ausgehenden üblen Einflusses oder Zaubers ist meines Erachtens sehr naheliegend. Man fürchtet, daß das Tote an ihm auf die Umgebung übergreift, d. h. anderes Leben mit vernichtet. Bei dem erlegten Wilde oder Feinde ist natürlich der am meisten gefährdet, der den Tod gegeben hat, nicht wegen der Rache des Getöteten — das kommt erst spät — sondern als erstes Objekt, das dem aus dem toten Körper austretenden Vernichtungszauber ausgesetzt ist. Die Angehörigen aber sind besonders gefährdet, weil sie mit dem Toten wie sein Eigentum zusammenhängen. Dieses wird deshalb auch vernichtet, nicht um es dem Toten mitzugeben — das ist erst die postanimistische Idee — sondern weil an dem Eigentum das Tote haftet und deshalb leicht auf andere übergehen kann.“¹

In ihrem Kern erinnert diese Auffassung an die von Marett. Ganz wie bei diesem ist auch hier vor jeglicher animistischen Auffassung ein bloßes Furchtmotiv angesetzt. Ohne irgendwelche Annahme von Seelischem ist „das Tote“ an sich oder das in der Totenstarre erscheinende und materiell-realistisch gefaßte Tote der Gegenstand, der die Furcht einflößt. Daß solcher Schauer uranfänglich vorhanden und in diesem Falle natürlich auch irgendwie auf das Verhalten des Menschen wirksam gewesen sein kann, wird sich ebensowenig bestreiten wie beweisen lassen. Es bleibt eine Hypothese, die schwerlich durch das Vorkommen ähnlich motivierten Schauders unter den heutigen Primitiven erhärtet werden kann. Wenn auch der primitive Mensch einen ziemlichen Verwandtschaftsgrad zwischen sich und dem Tiere annimmt, so ist doch auch für ihn der tote Körper eines Menschen etwas anderes als der tote Körper eines Tieres. Mit dem toten Menschen verbinden ihn doch andere gemeinsame Interessen als mit dem Tiere. Das

¹ Globus, Bd. 86, S. 361.

ist eine Grenze, die auch durch alle Formen der Verähnlichung mit dem Tiere nicht aufgehoben wird. Der Eindruck des toten Menschen, mit dem er die Bedürfnisse und Interessen teilte, muß ein anderer sein und auch für den prähistorischen Menschen ein anderer gewesen sein als der des toten Tieres. Daher kann wohl der erkaltete Körper eines Tieres das präanimistische Schaudern erwecken, allein der tote Mensch wird schwerlich nur durch „das Tote“, durch die anzuschauende tote Masse als solche zur Furcht verleiten. Wie man jedoch auch hierüber denken mag: daß „präanimistische“ Affekte vorhanden waren, ist von Preuß mit sicherem Griff meines Erachtens aufgezeigt.

Auch darin wird im allgemeinen Preuß zuzustimmen sein, daß ein relativer Mangel an Erfahrungen und an Erkenntnis der wirklichen Ursachen das präanimistische Gehaben des Menschen bestimmt. Nur darf dieser relative Mangel an Erfahrung und Erkenntnis nicht als ein Unvermögen des Auffassens und Denkens gedeutet werden, durch das uns das Bild des prähistorischen Menschen hinter seinen eigenen Verhältnissen saumselig zurückbleibend erscheinen würde. In der zweiten Serie der Abhandlungen über den Ursprung der Religion und Kunst führt Preuß die Grundlage aller späteren geistigen Entwicklung, die Zauberei, und mit ihr deren Weiterbildungen in den Betätigungsformen von Kunst und Religion auf die „Urdummheit“ zurück, durch die das Verhalten des Urmenschen beim Aufhören des Instinkts geleitet worden sei.¹ Man könnte dies für einen momentanen Einfall halten, wenn nicht dieselbe Behauptung in einer Besprechung von F. Becks Buch über „Die Nachahmung“ wieder durchklänge. Denn hier faßt er die von ihm bestrittene Auffassung Becks in die Worte zusammen: „Alle abergläubischen oder religiösen Handlungen sind im unmittelbaren Anschluß an bestimmte Phasen zweckvoller menschlicher Tätigkeiten und Einrichtungen zu erklären

¹ Globus, Bd. 87, S. 419.

und nicht aus falscher Denktätigkeit, d. h. aus der menschlichen Dummheit.“¹ Allein wie schon oben bei Beurteilung von Frazers Standpunkt hervorgehoben wurde, die Annahme einer menschlichen „Urdummheit“ als des Leitmotivs der Menschheitsentwicklung entspricht nicht einer biologisch zu rechtfertigenden Anschauung. Die Voraussetzung, daß der Instinkt dem werdenden oder fertigen Menschen entschwunden sei, ehe er den Ersatz in Gestalt seiner intellektuellen Fähigkeiten besaß, widerspricht jeder durchführbaren Ansicht von biologischer Entwicklung. Der Instinkt kann nur in dem Maße schwindend gedacht werden, wie er überflüssig wird, und überflüssig wird er allein durch das Aufsteigen von geistigen Kräften, die für das menschliche Leben zweckdienlicher sind als der tierische Instinkt. Mag man nun das menschliche Wesen als allmählich oder plötzlich entstanden ansehen, so ändert das an dieser allgemeinen Anschauung gar nichts. Auch bei der Annahme einer plötzlichen oder „sprunghaften“ Entstehung des Menschen ist eine Entwicklung des Menschen unabweisbar, die in der korrelativen Veränderung von sinkendem Instinkt und steigendem Verstande zur Geltung kommt. In jedem Falle ist das spezifisch menschliche Charakteristikum der menschliche Geist, an dessen Betätigung letztlich, und zwar schon in der Urzeit anhebend, die Herrschaft des Menschen über das Tierreich geknüpft ist. Von menschlicher „Urdummheit“ als gleichsam treibendem Prinzip zu reden, ist eine Entstellung desjenigen Tatbestandes menschlicher Organisation, den wir allein als den ursprünglichen Zustand anzusehen berechtigt sind.

Aus der geringen Wertung der geistigen Fähigkeiten des Urmenschen erklärt sich wohl auch zum größten Teile die weitere Behauptung von Preuß, daß, wie alle bildenden Künste und die Religion, so auch die Sprache auf zauberische Ideen

¹ Archiv für Religionswissenschaft IX (1906) 99 f.

zurückzuführen sei.¹ Das ist zwar eine Aufsehen erregende Behauptung, aber sie ist ebenso unbegründet wie neu. Haben doch schon Tiere Ansätze zu einer „Sprache“, die sie zum Zwecke von Mitteilung anwenden. Aus dieser tierischen Anlage zur Sprache entwickelte sich das menschliche artikulierte Sprechen im Zusammenhange mit der Begriffsbildung, die mit der intellektuellen Entwicklung erfolgte.² Es ist eine Übertreibung zugunsten seiner magistischen Theorie, wenn Preuß das Streben nach psychischer Mitteilung auszuschalten sucht, um auch für die Entstehung der Sprache Zaubereien verantwortlich zu machen. Die Nachahmung von Naturgeräuschen und Tierstimmen führte, wie wir oben sahen, gelegentlich zu Zaubervorstellungen, aber nicht zur Sprache, deren Wesen eben die Mitteilung ist.

Auch die Tänze der primitiven Völker haben nach Preuß durchweg in Zaubervorstellungen ihren Ursprung gehabt.³ Man hat sich ja seit langer Zeit gewöhnt, von Zaubertänzen bei diesen Völkern zu sprechen. Einige dieser Tänze sind auch ganz augenscheinlich in den Dienst der Magie gerückt, andere sind sogar mit tagelangen zeremoniösen Festen verbunden, und einige solcher Tänze sind höchstwahrscheinlich in magischem Sinne ausgebildet worden. Mit der Verallgemeinerung dieses Verständnisses der Tanzsitten müssen wir jedoch sehr vorsichtig sein. Am ehesten möchte man ja zauberische Tendenz hinter solchen Tanzsitten vermuten, die sehr geheimnisvoll abgehalten werden wie z. B. die nur Männern zugänglichen Duk-Duk-Feste auf der Gazellenhalbinsel von Neu-Pom-

¹ „Ebenso ist die Sprache nicht aus dem Streben nach Mitteilung entstanden, sondern um durch Nachahmung des einer Substanz zukommenden Geräusches dieses (das Geräusch? Soll es nicht heißen: diese?) in seine Gewalt zu bekommen.“ (Archiv für Religionswissenschaft IX 102.)

² Vgl. in meinem Buche „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum“ (1909) S. 130 ff.

³ Globus, Bd. 87.

mern, sowie ähnliche Feste an anderen Stellen des Bismarck-archipels, wovon Parkinson berichtet.¹ Allein weder die Maskierung der Tänzer noch die Gesänge haben hervorstechende Beziehung auf Zauber und lassen auch keinen Ursprung aus zauberischen Praktiken erkennen. Das Unverständliche der gesungenen Texte und die Wortverdrehungen in ihnen haben gar nichts mit Magie zu schaffen, sondern sind lediglich aus Mystifizierungssucht zu erklären, d. h. aus dem bei Primitiven so gewöhnlichen Spieltrieb, der sich in diesem Falle darin äußert, sich und anderen etwas vorzumachen — aus dem primitiven dramatischen Triebe. Auch die Asamysterien in Deutsch Neu-Guinea, von denen Bernhard Hagen erzählt², bedürfen keiner Erklärung aus der Magie. Nicht einmal die totemistischen Zeremonien der australischen Stämme, bei denen nur wenige Personen, zuweilen nur eine einzige, geschmückt werden und tanzen, wird man mit gutem Grunde auf magische Vorstellungen zurückführen dürfen. Diejenigen Männer, welche das Totem darstellen und zu diesem Zwecke mit Federn und Farben aufgeputzt werden, vollziehen wirklich religiöse Riten.³ Schwieriger ist die Erklärung solcher Feiern, die mit umfangreichen, geheimen Mysterien begangen werden und tagelang dauern. So das von den beiden religiösen Gemeinschaften der Schlange und der Antilope gefeierte neuntägige Mysterienfest der Hopi- oder Moquiindianer in Arizona, das nach der Hauptzeremonie der Schlangentanz genannt ist. Dieses Fest wird nach der Schilderung von de Jong (nach dem Bericht von Walter Fewkes) „zur Förderung des Ackerbaues gefeiert, wie ursprünglich die eleusinischen Weihen, und zeigt treffende Analogien mit diesen hellenischen Mysterienfeiern. Auch da-

¹ R. Parkinson, 30 Jahre in der Südsee. Herausgegeben von B. Ankermann (1907) S. 574 ff.

² B. Hagen, Unter den Papuas von Deutsch Neu-Guinea (1899) S. 271.

³ B. Spencer and F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central-Australia* (1904) p. 177 ff.

bei finden die geheimsten Feiern in unterirdischen Räumen statt. Am Morgen des achten und neunten Tages wird die heilige Heirat zwischen dem Schlangenhelden und der Schlangengjungfrau in der Unterwelt fungiert, wobei der Darsteller des Schlangenhelden zeitweilig eine Schlange in der Hand hält. Am Nachmittag des achten Tages wird öffentlich der Antilopentanz, an dem übrigens auch die Schlangenbrüder teilnehmen, mit Ähren im Munde vollzogen.“¹ Solche Tänze enthalten mancherlei Symbolisches, und bei so fortgebildeten Tanzzeremonien mag auch sehr viel Zauberisches obwalten und schon früheres Zauberwerk verdeckt worden sein durch spätere Änderung der Riten.

Doch der Ursprung des Tanzes als solchen aus dem Zauberwesen ist dadurch keineswegs wahrscheinlich. Beispiele wie das eben ausgeführte zeigen uns nur, daß die meisten Tanzspiele der Naturvölker in ihrem heutigen Stadium nichts Ursprüngliches darstellen. Darauf hat Preuß mit Recht die Aufmerksamkeit gelenkt. Gerade die Tänze der „Wilden“ haben eine ausgedehnte Entwicklung durchgemacht, bisweilen schauen wir jedoch in ihre Anfänge noch deutlich hinein. Da zeigt sich wohl, daß in einigen Fällen die Meinung Preuß' zutrifft, daß die Tänze und die regelmäßige Arbeit eine gemeinsame Wurzel haben, nämlich einen gewissen Zug zur rhythmischen Bewegung. In den meisten Fällen wird aber der Tanz älter sein als der in der Arbeit angewendete Rhythmus, da sich dieser erst bei häufiger gemeinsamer Arbeit einstellt.² Immerhin aber geht Preuß selbst hier mit dem Anfange des Tanzes hinter die Zauberei zurück. Mittels seiner eigenen Betrachtung läßt sich also der Schluß ziehen, daß solchen Tänzen wenigstens in zahlreichen Fällen nicht der Zaubergedanke, sondern der Rhythmus zugrunde liegt oder, um es gleich allgemeiner auszudrücken, ein gewisser Trieb zu künstlerischer Ausführung sowie der

¹ K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* (1909) S. 26f. ² Vgl. E. Durkheim, *Les formes élémentaires etc.*, p. 308f.

Drang zu Spiel und Belustigung, dem die Phantasie sich dienstbar macht.

Daß die Äußerung der Freude in Form gemeinsamer Fröhlichkeit in der menschlichen Psyche wurzelt, zeigt sich sehr deutlich im primitiven Völkerleben. Ein Beispiel möge das erläutern. Karl v. d. Steinen fand bei den Bakaïri von Paranatinga und am Rio Novo ein im April, zur Zeit der großen Ernte gefeiertes Hauptfest, unter dem er ein Dankfest zum Lobe irgendwelcher freundlicher Mächte als Spender alles Guten vermutete. Die Nachforschungen ergaben jedoch, daß davon keine Rede war, daß auch keinerlei magische Idee damit verbunden war. Das Fest wird vielmehr lediglich aus dem Grunde um diese Zeit gefeiert, weil die Leute dann etwas zum Feiern haben. „In der trockenen Zeit müssen wir sparen, in der Regenzeit würde alles verschimmeln.“ „Meistens gibt ein Überfluß an Vorräten für die Getränke Veranlassung zum Feste,“ sagt Martius.¹ Kriegstänze verdanken ihre Entstehung ebenfalls den einfachen natürlichen Lebensverhältnissen. Die Mannschaft zu sammeln, den Kampfesifer zu wecken, den Mut zu erproben und zu stählen, die Waffen zu prüfen, ein letztes Training vor der Entscheidung, das sind unerläßliche Funktionen jedes Führers einer kleinen Truppe primitiver Menschen. Wurde der Kampf einmal in der Übereilung ohne solche Musterung begonnen, so war sein Ausgang wahrscheinlich ein unglücklicher. Schließlich mag sich daraus die Vorstellung entwickelt haben, daß der Musterung und dem damit verbundenen kriegerischen Gebaren, dem wilden Tanze, eine magische Kraft innewohne; an sich aber ist dieser Kriegstanz nichts als eine durchaus naturgemäße und zweckdienliche Einrichtung, die noch häufiger kultlich-religiös in Verbindung mit dem Götterglauben als magisch auftritt. Aller Aufputz solcher Tänze durch Maskierung usw. ist spätere Zutat. Sie umkleidete

¹ Beides bei Karl v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 2. Ausgabe (1897) S. 267.

die alten Bräuche, nachdem die Tänze selbst aus der geregelten Lebenshaltung erwachsen waren. Aber insoweit ist die Betrachtungsweise von Preuß gewiß richtig, daß sehr viele dieser Tänze der primitiven Volksstämme, auch wenn sie zunächst ohne jede magische Abzweckung entstanden waren, ihre weitere Ausbildung und ihre stereotypen Formen der magischen Vorstellung verdanken, die die ursprünglich prämagische Tanzübung umrankt hat.

Für seine Grundvorstellung, daß sich die Gepflogenheiten der höheren Kultur wie Kunst und Religion aus der Zauberei herausgebildet und dann den zauberischen Habitus allmählich abgestreift hätten, ist für Preuß die Meinung maßgebend, daß diejenigen Handlungsweisen des Menschen, die zauberischen Ursprungs sind, diese ihre Herkunft für immer verleugnen können. Er meint, man könne von sehr vielen gewöhnlichen Tätigkeiten des Menschen voraussetzen, daß sie einst in der Verbindung mit Zauber und zum Zweck magischer Resultate geübt wurden. Dann streifen sie diesen ihren eigentümlichen Ursprung vollkommen ab und kehren nie wieder zu ihm zurück, weil der Zauberglaube etwas nur Primitives ist, das später überwunden wird. „Sind erst gewöhnliche Verrichtungen aus dem Zauberbann des Aberglaubens heraus, so kommen sie auch nicht wieder hinein. Das heißt: aller Zauberglaube ist ganz früh anzusetzen.“¹ Gegen diese Behauptung ist zweierlei zu erinnern. Erstens sind die magischen Vorstellungen viel zäher, als in diesen Worten angenommen ist. Diese Zähigkeit ist es ja, die die Magie nicht aussterben läßt und selbst auf hoher Kulturstufe sie wieder mit einer fortgeschrittenen Religion verquickt, ja bei erschlaffender religiöser Haltung neu erstehen läßt. Zum anderen fehlt dem Präanimismus von Preuß die Ergänzung durch den Prämagismus. Er möchte die Zauberei „ganz früh“ ansetzen, was heißen soll, daß ihre Entstehung möglichst bis in die Urzeit zurückzuverfolgen sei. Hiergegen ist freilich vom Standpunkt der Ethnologie nichts ein-

¹ Archiv für Religionswissenschaft, Bd. IX 100.

zuwenden, wohl aber gegen die Meinung, daß der Rückfall in die magische Auffassung eines Brauches ausgeschlossen sei. Und die wenigen Konzessionen, die Preuß einem Prämagismus macht, genügen nicht, um die Zauberei in ihrem Wesen zu begreifen. Das wird auch durch folgendes Beispiel deutlich, mit dem er seine letzterwähnte Behauptung zu stützen meint.

Bei den Hupa-Indianern müssen die erlegten Hirsche ganz vorschrittgemäß zubereitet, serviert und gegessen werden, sonst laufen die anderen Hirsche dem Jäger nicht mehr in den Weg. Das Beispiel ist Godhards Werke „*The Hupa*“ entnommen. Preuß sagt, diese Gepflogenheit kann nicht aus Küche- und Speisegewohnheiten entstanden sein, sondern es müsse ihr der Glaube vorausgegangen sein, daß die Reste bzw. Teile des erlegten Tieres das gleichartige Wild anziehen.¹ Das ist aber augenscheinlich die den historischen Sachverhalt umkehrende Betrachtungsweise, die den heutigen Sinn des Brauches, der ein historisches Akzidens ist, in die älteste Zeit zurückdatiert. Daß solcher Glaube jetzt mit jenen umständlichen Manipulationen der Zubereitung des Wildes verbunden ist, besagt nicht, daß er ihre Veranlassung war. Die bisher erörterten Beispiele zeigen vielmehr die Richtlinien, die die Betrachtung einhalten muß. Ein Brauch entsteht durch unmittelbare Lebensbedürfnisse. Die Gewohnheiten des Lebens entstehen aus vitalen, konkreten Anlässen. Der große Märchen- und Sagenschatz, den wir schon heute aus dem Geistesleben der Primitiven besitzen, ist voll von Beispielen dafür, daß erst nachher die sagenhafte oder „abergläubische“ Deutung hinzugefügt wurde. Daß Teile des Wildes, vom Jäger getragen, ihn gegen das Wild stark machen oder auch das Wild herbeiziehen (daß der „Seelenstoff“ den Seelenstoff anzieht), ist etwas ganz Gewöhnliches. Aber auch dieser Glaube ist ja nicht primär. Ihn für primär erklären heißt, die animistische Anschauungsweise vor die Magie rücken. Er ist aus der ganz verbreiteten Gewohnheit erwachsen, sich

¹ Archiv für Religionswissenschaft a. a. O. S. 101.

mit festen Teilen der erlegten seltenen Exemplare des Wildes zu schmücken (die Frauen haben diesen Schmuck in der Regel nicht), und diese Gewohnheit wiederum entsprang nicht nur dem Schmuckbedürfnisse, sondern dem Bewußtsein der „Schneidigkeit“. „Wir dürfen deshalb schließen“, sagt K. v. d. Steinen¹, „daß der Mensch zuerst den Begriff der Trophäe entwickelte, indem er sich von den Teilen der Beute, die ungenießbar waren, sich aber gut konservieren und tragen ließen, nicht trennte, sondern sie zur Anerkennung für die Mitwelt aufbewahrte und an seinem Leibe anbrachte.“ Und auch wenn sie ihm gleichzeitig zum Talisman wurden, der seiner Stärke die des Wildes hinzufügte und sein Jagdglück garantierte, so bedurfte es doch, um dies zu erreichen, keineswegs der umständlichen Manipulation der Zurichtung des Mahles selbst. Und ist es denn etwas so Seltenes, daß gutes Wild nach besonderen Vorschriften zerlegt und zugerichtet werden muß? Wird nicht auch in moderner Küche auserlesenes Wildbret vom Augenblick des Tötens an bis zum Genusse mit besonderen Riten behandelt? Auch heute läßt ein waidgerechter Jäger die Leber sich mit Tannennadeln zubereiten und was dergleichen Zeremoniell mehr ist. Aus solchen Gepflogenheiten auf zauberische oder animistische Vorstellungen zu schließen, ist forcierte Theorie.²

¹ a. a. O. S. 181. Vgl. auch Ch. Hose and W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo* (1912), Tom. II 18 über Nashornvogelfedern als Schmuck des Kriegers.

² Beachtenswert ist speziell für die Jagdgewohnheiten folgende Bemerkung in Alwin Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger* (2. Aufl. 1889, Bd. I 460): Nach Erlegung des Hirsches „hatte der Jäger erst recht seine Kunst zu zeigen. Es galt, das Tier kunstgerecht zu zerlegen, die Kurie zu machen, d. h. den Hunden ihren Anteil zu geben, und dann den Zug mit dem erbeuteten Wilde zu arrangieren . . . Sehr anschaulich schildert uns Gottfried von Straßburg, wie es dabei zugehen mußte. Der junge Tristan sieht mit Unwillen, wie die Jäger des Königs Marke den erlegten Hirsch auf die vier Beine legen und sich anschicken, ihn wie ein Schwein zu vierteilen“ usw. Ich glaube, daß diesen höfischen Sitten durchaus keine magischen Vorstellungen zugrunde liegen, vielmehr kommt in ihnen ein eigentümlicher Gefühlston zum Ausdruck.

Kurzum: Die Magie hat keine anderen ursprünglichen „Wurzeln“ als die Lebensgewohnheiten der Menschen, die aus bestimmten Lebensbedürfnissen entsprangen. Diese sind der Unterbau der Magie. Auf diese prämagischen Gewohnheiten setzte sich die magische Vorstellung durch irgendwelche Kombinationen, wie wir später sehen werden. Weit jünger wieder ist die magische Theorie, die nun gleichsam künstlich und bedacht magische Gesichtspunkte in die Handlungen einfügt. Das hat auch Preuß offenbar empfunden, wenn er andeutet, daß die Theorie von einer allgemeinen Zauberkraft erst spät gebildet sei. „Den Anfang (dieser Vorstellung von der Zauberkraft) bildet natürlich der Glaube an die Zauberkraft von einzelnen Körperteilen und bestimmten Handlungen. Namentlich herrschen von jeher die Meinungen, daß aus den Öffnungen des Körpers Zauberkraft und Zauberstoff austrete, z. B. der Atem aus der Nase, der Hauch, die Töne oder der Speichel aus dem Munde, der Kot aus dem After, der Urin und geschlechtliche Ausscheidungen aus den Genitalöffnungen.“¹ Preuß hat das Verdienst, trotz seiner Vernachlässigung der Frage nach der Entstehung des Zaubers diesen selbst zutreffend beschrieben zu haben: „Aus allen Tatsachen der Zauberei ergibt sich, daß sie nur bestehen kann, wenn dem zaubernden Menschen ein Begriff über die Tragweite seiner Kraft vollkommen abgeht. Der Jäger, der Krieger ist nicht absoluter Herr seiner Waffe, noch viel weniger vermag er zu übersehen, welche Ursachen ihm das Wild oder den Feind herbeiführen oder fernhalten. Es ist charakteristisch, daß die Tschiroki meinen, ohne die Anwendung von Zaubersprüchen überhaupt nichts erlegen zu können.“ Zu vermissen ist bei ihm nur eine Untersuchung über die Entstehung des Zaubers. In dieser Beziehung hat er allerdings einen bedeutsamen Schritt vorwärts getan, sofern er gegen die animistische Theorie, die den Zauber aus Seelenvorstellungen ableiten will, ganz entschieden protestiert. Im

¹ Globus Bd. 86 S. 322.

Zusammenhänge damit lehnt er auch ab, daß erst mit dem Glauben an eine den Menschen überlebende Seele oder an Geister aller Art die Idee des Überweltlichen oder „Überirdischen“ entstehe, und daß aus diesem Glauben erst die rohesten Formen dessen hervorgehen, was uns Religion ist. Durch diese Sätze unterscheidet sich Preuß vorteilhaft von der Theorie Frazers. Wohl aber will er der Meinung Vorschub leisten, daß der religiöse Glaube, wenn schon nicht aus den Seelenvorstellungen hervorgewachsen, so doch durch den Zauber emporgehoben worden sei,¹ eine Meinung, die wir hernach zu prüfen haben werden.

Gleich hier jedoch muß gebührend hervorgehoben werden, daß Preuß noch entschlossener als Marett für die Entstehung der Religion andere Prozesse neben dem Empортаuchen aus der Magie geltend macht. In seiner schon erwähnten Schrift „Die geistige Kultur der Naturvölker“ spricht er im 3. und 4. Abschnitt über solche Wege des Werdens der Religion. Zunächst erscheint zwar auch hier die Weiterbildung der Zauberei zur Religion als der gewiesene Weg. Von Marett klingt es durch: „Der Zauberspruch wird zum Gebete.“ Aber es sind zwei nebeneinander herlaufende Richtungen der Entwicklung, die sich zu diesem Wege vereinigen. „Einmal ist es die immer wachsende Macht der äußeren Erscheinungen und damit in engster Verbindung ihre Ausgestaltung als Persönlichkeiten und andererseits die Unfähigkeit, die Hilfsmittel der eigenen zauberischen Fähigkeiten weiter zu steigern, als es durch schamanistische Ausbildung möglich war.“² Das sind freilich dieselben Gesichtspunkte, die auch Frazer geltend machte, aber sie treten hier in anderer Reihenfolge und in anderer Betonung auf. Die zweite der von Preuß genannten „Richtungen“ kommt der Frazerschen Unzulänglichkeit der Magie und dem in sie gesetzten Mißtrauen gleich; die erstgenannte

¹ Globus Bd. 86 S. 321.

² Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 35 f.

Richtung nimmt das vorweg, was bei Frazer die positive Ergänzung der durch jenes empfundene Mißtrauen entstandenen Lücke bedeutet: die Zuflucht zu Geistern, die an die Stelle der magischen Kräfte treten.

Allein die Auffassung von Preuß unterscheidet sich ebenso wesentlich wie vorteilhaft von derjenigen Frazers. Einmal ist ihm der Geisterglaube nichts Zufälliges und kein grundloses Phantasieprodukt. Er bildet sich als die Anerkennung persönlicher Mächte, die in den Naturgewalten repräsentiert sind. Zum andern ist dieser Geisterglaube schon sehr frühzeitig selbständig hervorgetreten, und die Religion hat somit eine eigene Wurzel, die nicht aus der Magie ihre Nahrung zieht. Nun sagt freilich auch Preuß kurz und bündig, daß diesen Geistwesen die Ableistung solcher Verrichtungen zugewiesen wurde, die man bisher bloß durch zauberische Manipulationen zu verwirklichen versucht hatte. Auch Preuß faßt ein Entwicklungsstadium der Magie ins Auge, wo man zu Geistern seine Zuflucht nimmt, weil man an der Magie irre geworden ist; und da werden „die zauberischen Handlungen der früheren Zeit“, soweit man sie beibehält, „allmählich als Anordnungen der Gottheit aufgefaßt“. Ja Preuß meint auch, diese Entwicklung müsse auf dem angegebenen Wege dahin fortgehen, daß durch den Götterglauben die Magie ganz ausgeschaltet werde; nur sei „diese Entwicklung auf primitiver Stufe durchaus noch nicht zum Abschluß gebracht“.¹

Ich möchte nur die Frage anfügen, wo überhaupt ein Volksleben vorhanden sei, das den Abschluß einer solchen Entwicklung zeige. Und wenn es denn wirklich ein solches Volksleben als Ganzes nicht gibt — obschon innerhalb unserer christlichen Kultursphäre die magische Anschauung den offiziellen Namen „Aberglaube“ führt —, dann bleibt zum mindesten etwas Unbeweisbares, was in der These von der Selbstersetzung des magischen Glaubens behauptet wird. Die Magie wird durch

¹ a. a. O. S. 36.

andere Mächte zersetzt, aber nicht dadurch, daß sie selbst von sich aus an ihrer eigenen Kunst irre wird. Auch wo die Magie nicht vom Gefühl eigener Ohnmacht gedrückt wird, verbindet sie sich mit dem Glauben an Geistwesen, die den magischen Erfolg garantieren. Man braucht jenes Schwähebewußtsein nicht zu verallgemeinern, um dann von einer Ablösung der Magie durch die Religion sprechen zu können. Ja man darf ein solches Schwähebewußtsein nicht einmal sehr stark betonen; und Preuß hätte das bei seiner Gesamtauffassung gar nicht nötig.

Denn Preuß weiß die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit von Religion und Magie viel zutreffender zu würdigen als Frazer. Der Geisterglaube gilt ihm wenigstens als ebenso alt wie die Annahme von besonderen „Zauber- oder Wunschtieren“. Damit setzt er die Personifizierung von Naturgeräuschen und Naturvorgängen, und d. h. die Bildung der Vorstellung von Naturgottheiten als „unbestimmt gestaltigen Wesen“, auf eine verhältnismäßig frühe Stufe.

Ferner ist hiermit ausgesprochen, daß der Prozeß der Personifizierung nicht erst einer Reihe animistischer Vorstellungen zu seiner Voraussetzung bedarf. Vielmehr erscheint es viel natürlicher, daß der Mensch auf sehr früher Stufe immerhin ein solches Ichbewußtsein besaß, daß er „von dem eigenen mit Willen begabten Ich ausgehen“ konnte, um mittels dieser reflektierenden Tätigkeit die Wirkung der Kräfte der Umwelt zu erklären.¹ Diese vom Ichbewußtsein ausgehende Reflexion erscheint sonach bei Preuß als die für die Bildung religiöser Vorstellungen grundlegende psychische Funktion. Durch diese wertvolle Erkenntnis unterscheidet sich der Preußsche Standpunkt fundamental von dem der übrigen Präanimisten. Diese Eigenart der Auffassung von Preuß hängt schließlich mit seiner richtigen Ansicht zusammen, daß zum Wesen der Religion das demütige oder ehrfurchtsvolle Verhalten des Menschen zu einer höheren Macht gehört. Die Idee dieser Mächte selbst aber

¹ a. a. O. S. 39.

verdankt nach Preuß ihren Ursprung nicht nur der an Einzelerscheinungen gemachten Erfahrung, sondern es treten schon sehr früh komplexe Gottesauffassungen auf, noch vor der Beachtung von Einzelheiten, einzelnen Gestirnen usw. So tritt Preuß kräftig der animistischen Theorie Tylors entgegen und findet, daß mythische Anschauung, Fetischismus, Totemismus an sich gleichwertige Triebfedern im Entwicklungsgange der Religion sein mögen.

Alfred Vierkandt ist durch die Abhandlung von Preuß angeregt worden, in derselben Zeitschrift „Globus“ über dasselbe Thema Betrachtungen niederzulegen, welche in bestimmter Richtung Ergänzungen brachten.¹ Rückhaltloser als Preuß schon damals es wollte, suchte Vierkandt den Nachweis zu führen, daß die Zauberhandlung, überhaupt die ganze Zauberei älter als die Religion ist und als ihre Vorläuferin betrachtet werden kann. Er betont deshalb schärfer als Preuß und teilweise, ohne jedoch das auszusprechen, gegen ihn, daß die Zauberhandlung ursprünglich und in ihrem Kern von aller Vorstellung übersinnlicher Wesen frei ist. Vor allem geht aber Vierkandt über die Grenze, die sich Preuß steckte, dadurch hinaus, daß er die von diesem unberücksichtigt gelassene Frage nach dem Ursprung der zauberischen Handlungen in Angriff nimmt. Vierkandt ist bis zum eigentlichen Problem selbst vorgedrungen und hat an seiner Aufhellung mit Erfolg gearbeitet. Tadelt er mit Recht an Preuß' erstmaligen Ausführungen im „Globus“, daß bei ihm die Zauberei von vornherein als fertig gegebenes Gebilde erscheint und als eine ungeheure Macht, die in der fernen Urzeit die Menschen vollständig beherrscht habe, so ist ihm zugleich klar geworden, daß über das Wesen und die ursprüngliche Gestalt des Zauberes nicht durch einfache Feststellung ethnologischer Tat-

¹ „Die Anfänge der Religion und Zauberei“, Globus Bd. 92 (1907) Nr. 2—4.

sachen Aufschluß geboten werden kann, sondern nur durch die „Rekonstruktion des Nacheinander aus dem Nebeneinander“. Daher orientiert Vierkandt seine Abhandlung historisch und stellt über sie gleichsam das Motto: „Neue Kulturgüter, neue Sitten, neue Vorstellungen usw. entstehen selten aus dem Nichts, sind also selten etwas vollständig Neues. Sie haben in der Regel eine Vorgeschichte, indem sie an Vorhandenes anknüpfen.“ Das ist der Gedanke, dem Vierkandt in seinem Buche „Die Stetigkeit im Kulturwandel“ (1908) eine besondere Erörterung gewidmet hat.

In Befolgung dieser Methode ist nach Anknüpfungen und Anlässen der Zauberei in älteren Zuständen und Anschauungen zu suchen, damit Sprünge in der Auffassung der heutigen Zustände vermieden werden. Vierkandt sucht etappenweise von den entwickeltsten Formen der Zauberei auf die einfachsten zurückzugehen und konstatiert zunächst hinter dem Fernzauber die Stufe des Nahzaubers. Der Nahzauber setzt aber bereits „die Vorstellung einer Zauberkraft als einer besonderen spezifischen Wirkungsweise“ voraus. Die relativ einfachere Form haben wir da, wo „dieser Gegensatz zwischen magischer und profaner Kausalität noch nicht schroff ausgeprägt, vielmehr erst im Werden begriffen ist“. Was unter dieser Stufe verstanden werden soll, gibt er folgendermaßen an: „Es gibt in der Tat eine Reihe von einschlägigen Handlungen, bei denen die Verwandtschaft mit den Verfahrensweisen des praktischen täglichen Lebens so groß ist, daß wir sie im entwicklungsgeschichtlichen Sinn als Zeugen eines allmählichen Hervorgehens der Zauberei aus der natürlichen Wirkungsweise auffassen müssen.“¹ Im

¹ Ich hebe diese Sätze Vierkandts ausdrücklich hervor, um zu zeigen, daß es ihm in der Tat um die Aufdeckung der letzten prämagischen Ursprünge der Zauberei zu tun ist. Gegenüber der Verkennung dieser Tatsache durch Wilhelm Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee I 464 ff.) ist es nötig festzustellen, daß Vierkandts Verdienst um das Problem der Magie gerade in dem Zurückgehen auf prämagische Zustände besteht. Allerdings ist, offenbar durch eine Korrektur des Manuskripts,

Einklang hiermit stellt Vierkandt „in aufsteigender Reihe folgende drei Typen von Handlungen hinsichtlich des Grades ihrer Zweckmäßigkeit und ihres Zweckbewußtseins“ fest: 1. Die Stufe der Ausdrucksbewegungen, wo von einem Willen, eine bestimmte Wirkung zu erzielen, erst im letzten Stadium der Aktion die Rede ist. 2. Die Stufe der Analogiehandlungen. 3. Die Stufe des reflektierten Handelns. Zutreffend zeigt er an einigen Formen des ersten Typus, daß es sich „ursprünglich lediglich um Reaktionen des geängsteten Gemütes gehandelt habe die . . . noch keinen bestimmten Zweck hatten“. „Das erregte Gemüt entladet sich in Abwehrhandlungen, die sich nicht weit von dem Charakter einfacher Reaktionen entfernen und in ihrem Inhalt von der Analogie des täglichen Lebens bestimmt sind.“

Hätte Vierkandt sich bemüht, die hier verzeichneten Fälle eingehender zu analysieren, so würde seine Vorstellung über die Herkunft der Zauberei wesentlich an Deutlichkeit gewonnen haben. Mir scheint, er würde dann auch das Verhältnis von Zauberei und Religion nicht mit so allgemeinen Ausdrücken erledigt haben, wie er es im letzten Abschnitte seiner Abhandlung tut, den er überschreibt: „Die ältesten Vorstellungselemente der Religion.“ Diesem geht der Abschnitt „Über die Anfänge des Kultus“ voraus (S. 61f.). Aus diesem greife ich nur die Anschauungen heraus, die Vierkandt über das Gebet äußert, da seine Ausführungen über Mysterien und Kulte nicht mehr in demselben Maße die Anfänge betreffen. Gebet aber im weitesten Sinne des Wortes ist von allem, was wir Religion nennen, unabtrennlich. Wo wir Religion auch nur in rohesten Zügen finden, da müssen wir das Gebet in irgendwelcher Form vermuten. Deshalb will auch Vierkandt das Gebet aus dem Zauber ableiten, da er ja die Religion überhaupt von ihm herleitet.

gerade das sinngemäße Verhältnis zwischen den soeben zitierten Sätzen nicht stilistisch deutlich ausgeprägt worden. Aber an solchen Mangel darf man sich nicht halten, wenn es auf die Feststellung des dem ganzen Aufsätze zugrundeliegenden Gedankens ankommt.

„Der Ausgang des Gebetes liegt in der Vereinigung der beiden Formen des Rede- und Namenzaubers, von denen die eine sich zu der Bitte an die Gottheit, die andere zur Anrufung von deren Namen entwickelt.“

In dieser Behauptung erkenne ich eine völlige Umkehrung des wirklichen Verhältnisses. Denn nicht wird aus dem Namenzauber das Gebet, wohl aber wird das Gebet verfälscht durch magische Anwendung. Natürlich ist es sehr einfach, darauf hinzuweisen, daß innerhalb der magischen Übung der Hauchzauber eine besondere Stelle hat. Welche der zahlreichen Formen des Hauchzaubers hier in Betracht zu ziehen sei, erläutert Vierkandt nur dahin, daß der durch das Anblasen von Gegenständen ausgeübte Hauchzauber gemeint ist. Mit diesem sollen sich unwillkürlich Worte verbinden, und so entsteht der Redezauber. Wir werden also vornehmlich an das in der primitiven Medizin sehr häufige Anblasen des Kranken durch den Schamanen denken, einen Brauch, der gewiß nicht aus der Vorstellung der „Hauchseele“ entstanden ist, sondern ganz einfach auf der beruhigenden und lindernden Wirkung des Hauches beruht. Aber auch das Ausblasen des Atems in der Richtung auf einen anderen zum Zeichen der Verachtung ist unter Primitiven sehr gebräuchlich, und daraus kann eine feindliche Magie mittels Hauchens abgeleitet werden. Daß aber gerade der Hauchzauber von Worten begleitet sei und zum Redezauber werde, ist wenig verständlich, denn beim Hauchzauber werden die Mundorgane anderweitig in Anspruch genommen, und die Rede kann nur folgen (oder vorangehen). Hingegen ergibt sich der Zauberspruch weit ungezwungener als Begleitung magischer Manipulationen, und das Besingen des Speeres oder Knochens¹ ist gewiß nicht als eine Form des Hauchzaubers anzusehen.

Dies zur faktischen Richtigstellung. Was aber die Konstruktion anlangt, die Vierkandt hier zur Erklärung der Entstehung des Gebetes benutzt, so ist auch mit der Kombination

¹ a. a. O. S. 42.

von Hauch- und Wortzauber nichts gewonnen. Das Gebet kann nun einmal nicht gesprochen werden auf der Anschauungsstufe der Magie, und wo diese Anschauungsstufe in die Religion eindringt, da nimmt sie dem Gebete sein Wesen und verkehrt es zum Zauberspruch, der die höhere Macht bändigen und zwingen will, statt sich ihr zu beugen. Beten kann der Mensch nicht zur Zauberkraft, und aus der magischen Formel kann nie ein religiöses Gebet werden. Es führt kein gerader Weg *from spell to prayer*. Das Empfinden des Betenden ist ein völlig anderes als das des Zaubersprachenden. Anschauung und Empfindung und Gesinnung müßte geändert werden, wenn aus dem Zauberspruch ein Gebet werden sollte. Diese vom Wesen der Religion aus sich ergebende Folgerung hätte der Verfasser ziehen sollen, indem er die zuvor von ihm angeführten Beispiele des Gebetes näher untersuchte, die ihm dessen „Ursprünglichkeit“ bekundeten: „Gewisse einfache Formen des Gebetes erscheinen freilich als ursprünglich. Wir finden z. B. bei den Neuholländern gewisse keimartige Formen desselben, bei denen Geister noch durchaus nach Menschenart und anscheinend in völlig impulsiver Weise angesprochen werden.“ Wenn Vierkandt in diesen Gebeten „die einfachen Nachbildungen des sprachlichen Verkehrs zwischen Menschen“ findet, so ist das ganz richtig. So ist aber das Gebet überhaupt zu beurteilen, was seine äußere Form anlangt.

Die Frage, welches die älteste Form der Vorstellung von einer übersinnlichen Welt sei, beantwortet Vierkandt dadurch, daß er von der Magie herkommend, auf dem Wege zum Animismus diesem noch zwei weitere „einfachere Entwicklungsstufen“ voraufgehen läßt. Die niedrigste ist ihm „die allgemeine Vorstellung von Stoffen oder Körpern, die mit einer besonderen Kraft ausgestattet sind — von zauberkräftigen Substanzen, wie wir von unserem Standpunkt aus sagen würden“; die nächst höhere besteht in der „anthropomorphischen oder, allgemein gesagt, in der analogisierenden (egozentrischen) Auffassung der Natur“. Das sind zwei Stufen der Vorstellung von etwas, das über das gewöhnliche,

greifbar sinnlich gegebene, bloß materielle Sein hinausführt, ohne daß von Seele dabei die Rede wäre. Daran fügt sich als dritte Stufe, von der Magie an gerechnet, der Animismus, und zwar wahrscheinlich zunächst die Vorstellung einer menschlichen Seele.

In diesem letzteren ist Vierkandt unbedingt zuzustimmen, und es ist zu begrüßen, daß er auch hier eine Reinigung der mannigfachen, wild wuchernden Theorien des Animismus anstrebt. Ebenso beachtenswert ist es, wenn er¹ erklärt, die ersten beiden Stufen brauchen nicht zeitlich voneinander unterschieden zu werden, es solle sich vornehmlich um eine begriffliche Unterscheidung handeln. Auf die Vorstellung von der allgemeinen „Zaubersubstanz“ kann erst im vierten Kapitel eingegangen werden. An dieser Stelle will ich mich begnügen, das Bestreben Vierkandts hervorzuheben, wirklich auf die ältesten Formen von Vorstellungen eines übersinnlichen Seins zurückzugehen. Pater W. Schmidt möchte² ihm diesen Vorzug streitig machen. Vierkandt hat, wie schon gesagt wurde, keineswegs behauptet, daß der Ursprung der Zaubervorstellungen in der ungeschiedenen Vermischung von profaner und zauberischer Kraft liege. An dieser Stelle aber spricht er nicht vom Ersten, das als Zaubervorstellung auftritt, sondern von dem Anfange der Vorstellung des Übersinnlichen. Da ist jedenfalls das eine anzuerkennen, daß er, unvoreingenommen durch landläufige Theorien, diese Einsicht ins Übersinnliche auf einer sehr frühen Stufe anzusetzen bereit ist, wo sowohl Zaubervorstellung wie auch Anschauung von einer persönlich gedachten übersinnlichen Kraft nebeneinander bestehen können. Allerdings ist er nicht dazu übergegangen, die Idee des Übersinnlichen selbst zu präzisieren. Für ihn sind jene Ansätze bloß Vorstellungen von einer Zauberkraft. Daß es darüber hinaus in jenen Kulturkreisen auch Vorstellungen von etwas Übersinnlichem gibt, das entweder gar nicht oder nicht durchweg in den Dienst der magischen Praxis gestellt wird, hat er noch nicht

¹ a. a. O. S. 63 Anm.

² W. Schmidt a. a. O. S. 471.

beachtet. Indes Vierkandt hat bereits in jener Abhandlung eben das deutlich ausgesprochen, was von Preuß 1905 andeutungsweise, in seiner Schrift über die Kultur der Naturvölker jedoch ausführlich dargelegt worden ist: die schon sehr früh anzusetzende Reflexion, die vom Ichbewußtsein zur Vorstellung persönlich gearteter Gottwesen gelangt. Nur scheint Vierkandt nicht davon lassen zu wollen, daß diese Ausbildung religiöser Vorstellungen erst nach der Ausbildung der magischen Anschauungsform einsetzen konnte.

Wenn aber dies die Meinung Vierkandts ist, so muß ich allerdings bekennen, seinen Schlußpassus nicht zu verstehen. Derselbe lautet: „Sollten die vorstehenden Erörterungen die Existenz eines präanimistischen Zeitalters noch nicht als hinreichend wahrscheinlich erscheinen lassen, so werden sie doch hoffentlich ausreichen, um es als gewiß hinzustellen, daß in den Anfängen der Religion ein etwaiger Seelen- und Geisterglaube ohne jeden Zusammenhang mit der Praxis des religiösen Lebens gewesen und daß diese letztere lediglich in der Zauberei bestanden hat. Jedenfalls kann es also als sicher gelten, daß die Religion von Haus aus kein einheitliches Gebilde ist, sondern zwei getrennte Wurzeln besitzt, nämlich die Zauberei und den Geisterglauben, mag nun die letztere sich ebenso früh wie die erstere oder erst später entwickelt haben.“¹ Wie aus des Verfassers Darlegung folgen soll, daß die Vorstellungsgebilde der analogisierenden, egozentrischen Naturauffassung keine Beziehung zum religiösen Verhalten haben, müßte er wohl erst auseinandersetzen. Daß die Religion nicht jene zwei ihr hier zugeschriebenen Wurzeln hat und nicht auf diese Weise entstanden gedacht werden kann, müssen wir in größerem Zusammenhange besprechen. Zum andern müßte Vierkandt nach diesen Sätzen die Möglichkeit zugeben, daß die Religion nicht notwendig auf der Magie ruht, sondern sowohl dieser gegenüber selbständig als auch vor ihr eingesetzt haben kann.

¹ a. a. O. S. 64.

III. Kapitel.

Bestand und Ursprung der Magie unter den heutigen Primitiven.

1. Phänomenologie der Magie.

Die präanimistische Theorie hat, wie sich aus den Darlegungen des vorangegangenen Abschnittes ergibt, in allgemeinen Zügen eine Grundauffassung herausgearbeitet. Behauptet die animistische Theorie, daß die Religion erst auf dem Boden des Animismus möglich geworden sei, d. h. daß die animistischen Beseelungs- und Seelenvorstellungen der Religion den Boden bereitet haben, und daß auf demselben vom Animismus bereiteten Boden auch die magischen Vorstellungen möglich wurden: so setzt der Präanimismus entschlossen die magischen Vorstellungen vor dem Animismus an. Hat er hiermit unzweifelhaft recht, so ist doch andererseits seine Meinung über die Entstehung der Religion und über deren Verhältnis zur Magie noch nicht ganz deutlich bezeichnet worden.

Als Grundzug hierfür zeigte sich uns jedoch in den Anschauungen des Präanimismus die Meinung, daß nicht ohne weiteres gesagt werden dürfe, die Religion habe sich erst als die letzte Erscheinung herausgearbeitet auf einem Boden, der zuvor nacheinander der Magie und dem Animismus das Dasein gestattet habe. Vielmehr schlägt die Auffassung entschieden vor, daß bereits zu einer Zeit, da die animistischen Vorstellungen noch keine sonderliche Kraft entfaltet hatten, der auf Religion gerichtete Zug des menschlichen Geistes sich energisch geltend gemacht habe auf dem bis dahin allein von der Magie bestellten Ackerlande. Und noch weiter entfernt sich die präanimistische Auffassung der Entstehung der Religion von der animistischen Theorie durch den freilich nicht scharf und bestimmt ausgesprochenen, aber nichtsdestoweniger wie ein unumgängliches Postulat angedeuteten Gedanken, daß es nicht einmal immer ein durch magische Anschauung vorbereitetes

Terrain zu sein braucht, auf dem sich die reflektierende Tätigkeit des menschlichen Geistes zur Vorstellung von gottheitlichen Wesen erhob.

Aber weder Preuß noch Vierkandt haben gesagt, daß die Religion auch ohne voraufgegangene Magie zustande gekommen wäre. Vierkandt gibt vielmehr ganz deutlich zu verstehen, daß die Religion sowohl die Magie wie auch den Geisterglauben (den er vom Animismus unterscheidet und ihm voraufgehend denkt) voraussetze, und nur diesen beiden „Wurzeln“ der Religion billigt er eventuelle Gleichzeitigkeit miteinander zu. Die Auffassung von Preuß hat in ihrer letzten Ausführung eine deutliche Neigung zur Verselbständigung der Religion bekundet. Aber trotz des glücklich und scharf durchgehaltenen Gegensatzes gegen die animistische Theorie und trotz dieses und jenes Ansatzes, der die zur Religion hinüberführende Reflexion von der Magie unabhängig erscheinen lassen möchte, wird doch letztlich immer wieder mit Ton die tatsächliche und ursächliche Priorität der Magie vor der Religion behauptet.

Auf diese Weise wird eine bestimmte evolutionistische Anschauung festgehalten, nach welcher der Religionskeim innerhalb der magischen Anschauung erzeugt und in ihr gleichsam embryonal entwickelt zu sein scheint. Das Hervortreten der Religion selbst beruht sodann nach dieser Anschauung auf einem epigenetischen Prozeß. Denn es ist nicht einfache Entfaltung, sondern Epigenesis, was zur Herausbildung der Religion auf dem von Vierkandt angenommenen Wege geführt haben muß.¹ Nicht einfache Entfaltung dessen, was an und für sich schon in der Magie latent mitgesetzt war, ist der religionsbildende Prozeß, sondern dieser spielt sich ab durch Zusammentreffen der Magie mit anderen psychischen Momenten und durch Assimilation neuer Anschauungen und

¹ Über den Unterschied von Evolution und Epigenesis vgl. mein Buch „Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion“ (1913) Kap. II S. 86—137.

Empfindungen. Diese Auffassung hat ihre große Bedeutung für die ethnologische wie für die religionsgeschichtliche Forschung, da sie zu einer engeren Grenzbestimmung des „Animismus“ beiträgt und manches, was bisher ohne weiteres auf Grund unzulänglicher Begriffsbestimmung als „animistisch“ in Anspruch genommen wurde, nunmehr in die voranimistische Zeit setzt. Das bisherige verworrene Bild des Animismus, das durch das Hineintragen aller möglichen und unmöglichen Seelenvorstellungen in menschliche Gebräuche und Anschauungen, die gar nichts mit solchen je zu tun gehabt haben, schier unübersehbar geworden war, wird durch die Erfüllung des präanimistischen Arbeitsprogramms bedeutsam gelichtet. Man wird, dank diesen Bemühungen, alsbald vom Animismus in einer abgerundeteren und konkreteren Form sprechen dürfen, als das bisher möglich war.

Allein in bezug auf ihre Stellung zur Religion sind es im Grunde dieselben Denkrichtungen und dieselben Anschauungsweisen vom Wesen der Religion, die animistische und präanimistische Theorie miteinander verbinden. Auch der präanimistische Standpunkt neigt grundsätzlich zu der Auffassung, die Religion sei ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach aus diesen geringeren Formen menschlicher Anschauungen und Gepflogenheiten heraus zu verstehen. Daher hat der Präanimismus auch mit der animistischen Auffassung dieselben grundsätzlichen Fehler gemein. Diese Fehler spezialisieren sich hier in der Weise, daß einerseits die Magie im großen und ganzen falsch bewertet wird, was mit einer noch immer unzulänglichen Annahme über den Ursprung magischer Bräuche zusammenhängt, und daß zum anderen das Wesen der Religion nicht zur Geltung kommt. Was das letztere angeht, so ist vor allem zu bemerken, daß die präanimistische Theorie im allgemeinen auf die Formel hinauskommt, daß durch die Magie Vorstellungen über höhere Kräfte vorbereitet werden, die dann mittels animistischen Denkens verfeinert, verseelelicht werden, so daß schließ-

lich auf weiterer Entwicklungsstufe aus solchen seelischen Vorstellungen ein Dämonen- und Götterglaube werden konnte. Bei dieser Annahme ist, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit solcher Entwicklung, der weitere Fehler gemacht, daß die Religion mit der Vorstellung der Gottheit oder irgendwelcher göttlich gearteter Wesen gegeben gedacht ist, während auf den zwischen Magie und Religion liegenden tiefgreifenden spezifischen Unterschied, der im Gefühlswerte und in der Empfindungsweise seine Wurzel hat und einfache Umbiegung der Magie in Religion nicht zuläßt, kein Gewicht gelegt ist. Freilich wird ja von den betreffenden Forschern bei der Besprechung der Arten der Magie auch das Empfinden des Zaubergläubigen in Rechnung gestellt und, hier mehr, dort weniger, beschrieben. Aber daß die Religion durch eine ganz andere Richtung des Gefühls, wenn nicht durch eine direkt gegensätzliche, bedingt ist, das kommt nicht zur Geltung. Wäre dieser spezifische Unterschied von Magie und Religion in den Ansatz des evolutionistischen Schemas aufgenommen, so würde es nicht möglich gewesen sein, die Magie so unmittelbar zur Vorläuferin der Religion zu machen. Wir werden auf diesen Punkt noch näher einzugehen haben.

Immerhin aber ist uns die präanimistische Theorie eine sehr willkommene Arbeitshypothese, gerade auch für die Interessen der Religionsgeschichte und der allgemeinen Religionswissenschaft. Diese beiden Disziplinen stehen in der Dankesschuld gegenüber der ethnologischen Wissenschaft, die mehr und mehr in die Geistes- und Gemütsverfassung der primitiven Völker einzudringen und ihr religiöses Leben zu beobachten gelernt hat. Nebenbei aber dient diese Arbeitshypothese dazu, das Wesen der religiösen Stellung des Menschen dadurch deutlicher zu erfassen, daß man es mit der in der Magie sich ausdrückenden Weltanschauung in Vergleich stellt. Es mag allerdings Formen des geistigen Lebens bei den Primitiven geben, in denen Religion und Magie nicht reinlich voneinander ge-

trennt werden können. Sind doch zuweilen auch auf höheren Stufen der Religion diese beiden Verhaltensweisen des menschlichen Geistes so enge miteinander verschmolzen und verbunden, daß sie nur mit Mühe voneinander gelöst werden können. Die babylonisch-assyrische, die ägyptische und die indische Religion liefern der Beispiele genug. Aber dessenungeachtet wird gerade der ausdrückliche Vergleich von religiösen und magischen Anschauungen und Verhaltensweisen zur scharfen Abgrenzung beider führen müssen und dadurch zur deutlichen Bestimmung des Wesens der Religion nach dieser Richtung hin.

Nach Frazer sind Religion und Magie nicht wesensverschieden. Die Religion erhielt nach seiner Meinung den Vorzug vor jener, weil sie bessere Methoden zur Hervorbringung ebenderselben Endzwecke verwendet, welche die Magie durch ihre mehr und mehr diskreditierten Mittel hervorbringen wollte. Religion hätte danach dieselben Ziele wie Magie, niedrige, sinnliche Lebensziele, unmoralische dazu. Sie wäre wie die Magie ein praktischer Notbehelf. Stimmt das, dann wäre sie auch hingestorben, wie die Magie es tut und tat, hingestorben eben nach Frazer mit dem wachsenden Bewußtsein ihrer Nutzlosigkeit. Denn wenn Frazer behauptet, die Magie wäre zugunsten der Religion aufgegeben worden, weil sich infolge zahlreicher Mißerfolge die Skepsis gegen sie einstellte: meint er etwa, die Religion sei wirklich kräftiger zur Befriedigung eben jener Wünsche, denen die Magie dient, und sie sei erfolgreicher für die Befriedigung niederster Triebe? Nein, die Religion ist etwas wesenhaft anderes, und dieses ihr Wesen ist nicht von den Lebenslagen abhängig, in denen und für die sie den ihr eigentümlichen und von allem Magischen grundverschiedenen Erfolg gewährt. In der Religion handelt es sich immer um Erhebung der Seele und zugleich um demütige Beugung unter den höheren Willen, in der Magie hingegen um Herabzerrung der Seele und zugleich um egoistische Arroganz.

Die Kenntnis, die wir von der primitiven Magie haben, berechtigt jedoch anscheinend nicht einmal zu jener für Frazers Religionstheorie wichtigen Annahme, daß die Erfahrung des Nichterfolges zum Aufgeben der Magie führt. Zahlreich sind die Mißerfolge, sie werden aber stets auf irgendeine Weise erklärt, und der primitive Mensch beruhigt sich bei dieser Erklärung. In der Regel wird ein wirksamerer Gegenzauber als Grund des Mißerfolges postuliert, und dann kann es unter Umständen dem Zauberer sehr schlecht ergehen. Es gibt Stämme, bei denen sich die Zauberer in steter Lebensgefahr wegen ihrer Mißerfolge befinden, während man sich bei anderen Stämmen begnügt, sie am Leibe zu strafen. Die magische Anschauung läßt sich durch den Mißerfolg so wenig irre machen, daß sie von einer Manipulation zur anderen übergeht, bis das gewünschte Ergebnis eintritt. Und auch wenn gar nichts erreicht wird, weiß man sich zu trösten. Sehr belustigend erzählt Parkinson, wie die Eingeborenen der Südseeinseln ihm nach Jahren von ihren vielen, gegen ihn und seine Frau angewendeten Schädigungszaubern berichteten und hinzufügten, sie hätten endlich einsehen müssen, daß Eingeborenenzauber auf Weiße keinen Erfolg habe. „Aber nichtsdestoweniger blieb man fest im Glauben an den Erfolg Eingeborenen gegenüber.“¹ Die brasilianischen Indianer lassen sich auch von der Heilkraft des Tabaks im speziellen Falle nicht irre machen, wenn die Augenentzündung durch dessen Anwendung sich verschlimmert.

Müssen wir nicht mit einer so fest eingewurzelten Anschauung in die ersten Zeiten dunkler menschlicher Erkenntnis zurückgehen? — Der Urmensch bleibt uns für immer ein hypothetisches Gebilde; nicht minder die erste Menschheitsentwicklung. Eine stringente Widerlegung der Behauptung, daß Zauberei aus der Urzeit stamme, wird daher ebensowenig gelingen wie der Beweis. Deshalb sollen sich auch die folgenden Aus-

¹ Parkinson a. a. O. S. 121.

führungen nicht etwa gegen die Behauptung wenden, daß Magie schon sehr früh da war, und auch nicht dagegen, daß sie früher als Religion existierte. Das Hauptziel, auf welches wir uns richten, ist vielmehr der Nachweis dessen, was wirklich nachweisbar ist, daß nämlich Zauberei nicht Religion erzeugt hat, daß Religion nicht in der Weise auf Zauberei gefolgt sein kann, daß der Anstoß zu ihrem Werden irgendwie von dieser abhängig gewesen sei. Nehmen wir an, Religion und Zauberei wären gleichzeitig miteinander dagewesen, so könnten sie beide eine gemeinsame Wurzel gehabt haben. Aber auch die andere Auffassung wird sich als nicht unmöglich erweisen, daß Religion früher als Zauberei vorhanden war.

Für unseren Zweck ist es zuerst nötig, das Wesen der Zauberei genau ins Auge zu fassen, um zu bestimmen, was Zauberei bezweckt und wo ihr Ursprung zu suchen ist. Da die magische Theorie auf jeden Fall jünger ist als die magische Praxis, so muß von solchen Ausbildungen der Magie, die auf einer bereits angefertigten Theorie über zauberische Agentien beruhen, nach Möglichkeit abgesehen und das Hauptaugenmerk auf solche Fälle, die noch ohne gebundene Theorie entstanden sind, gelenkt werden; oder denn es muß der Versuch gemacht werden, kompliziertere Formen auf einfachere zurückzuführen. Müssen wir uns hierbei zwar in der Auswahl von Beispielen große Beschränkungen auferlegen, so wird sich doch als sicheres Ergebnis zeigen, daß Magie ursprünglich etwas „zufällig“ Entstandenes ist. Das soll heißen, daß die magischen Bräuche und Formen aus praktischen Lebensübungen entstanden sind, denen an sich jede Abzweckung dieser Art fremd war. Ein zufällig wahrgenommener oder vermeintlicher Erfolg irgendeines Verhaltens, einer Gebärde oder Hantierung bietet den Ansatzpunkt für eine magische Funktion. Diese besteht sonach in der Anwendung einer entweder vorübergehenden und zufälligen oder schon gewohnheitsmäßigen Handlungsweise für den Zweck der Wiederholung des vermeintlich mit

der Handlung verbundenen oder durch sie herbeigeführten Erfolges.

Auf den ersten Blick machen die magischen Manipulationen gewöhnlich nicht den Eindruck einer solchen Herkunft, da in ihnen der Zweckgedanke auf der Hand liegt und sehr bestimmt ausgeprägt ist. Sie sind ganz augenscheinlich zweckvolle Handlungen, so viele ihrer Details, aus denen sie oft zusammengesetzt sind, auch unverständlich bleiben mögen. Es ist häufig aussichtslos, diese einzelnen Züge zu analysieren und zu rationalisieren. Aber der Grundstock zeigt seine assoziative Entstehung in der Regel deutlich.

In unzähligen Variationen erscheint der Regenzauber. Ein dünnes Stück Holz dient z. B. in Queensland als „Regenstock“, an dem drei Kiesel als „Regensteine“ und etwas Barthaar befestigt werden. Gegen Mittag gehen die Gehilfen des Regenmachers zu einem Teich. Der Regenmacher steigt hinein und stellt einen ausgehöhlten Steinblock senkrecht auf den Grund. Dann gehen alle Männer ins Wasser, bilden um den Regenmacher einen Kreis und treten unter Singen eine Zeitlang das etwa vier Fuß tiefe Wasser. Der Regenmacher taucht unter, steckt den Regenstock in den Block und bläst, ans Land gekommen, Wasser aus seinem Munde. Werden zwei oder drei Regenstöcke verwendet, so wird die ganze Prozedur mit einem jeden wiederholt. Den Tag über dürfen sich diese Leute nicht mit der Hand, sondern nur mit Zweigen kratzen, und es scheint, daß diese Kratzoperation zu der magischen Handlung gerechnet wird. Tritt der Regen ein, so wird der Regenstock aus dem Teiche geholt. Ein Häuptling der Shortlandinseln hat ein mit bunten Lappen behängtes Bambusrohr als Regeninstrument; er erteilt dem Regenteufel seinen Befehl und stellt das Rohr auf die höchste Spitze seines Hauses. Bei anderen Südseestämmen werden Steine mittels verkohlter Früchte geschwärzt und nebst gewissen Pflanzen und Knospen in die Sonne gelegt; danach wird Gesträuch ins Wasser geworfen, jene Steine darauf und Steine

über das Ganze. Darüber wird unter Gesang ein Wasserhäuschen gebaut, und der Regen wird nicht lange auf sich warten lassen.¹

In allen diesen Fällen wird die Natur in sehr bescheidenem und unvollkommenem Maße nachgeahmt, sie sind sogenannte „Analogiezauber“. Das Plätschern des Wassers um den Stock, das Ausblasen von Wasser über das durstige Land, der zu den Wolken emporgerichtete Stab, die dem Bach entstammenden Kieselsteine, die die versengte Dürre repräsentierenden geschwärzten Steine, der die Feuchtigkeit anziehende Kohlenstaub und die des Regens bedürftenden Pflanzenteile sowie das über den Aufbau im Wasser hinziehende Gewässer sind Symbole, die der augenblicklichen Lage entnommen sind. Vielleicht bedeutet auch das Kratzen mit dem Zweige eine Nachahmung des Geräusches des Regens. Hingegen hat die dämonistische Vorstellung vom Regenteufel mit der magischen Handlung als solcher nichts zu tun, sondern sie ist als spätere Zutat zu betrachten.

Ein solcher Analogiezauber ist aber schon eine verhältnismäßig entwickelte Form der Magie, eine Form, die für den sicheren Erfolg schon verschiedene Manipulationen verbindet. Um sie zu verstehen, müssen wir auf frühere Stufen zurückgehen. So ist das einfache Spritzen mit Wasser eine einfachste Analogie des Regens, eine Prozedur, die zunächst gar nichts weiter ist als ein symbolisch-manueller Ausdruck des Wunsches nach Regen. Ähnlich symbolisch ist das Erzeugen von Tabakwolken, ein Ausdruck des gleichen Wunsches, wozu sich später die Vorstellung gesellte, daß Götter durch Tabakrauch Wolken erzeugen.²

Nehmen wir eine andere Gruppe von Beispielen, um die Entstehung magischer Bräuche zu verstehen. Der Jäger der Urzeit lockt sein Wild und sucht ihm nahe zu kommen. Die von dem Tiere selbst ausgestoßenen Locktöne lernte er unterscheiden und nachahmen, wie ja auch heutige Forschungsreisende

¹ Frazer, *Golden Bough* I 84f. — C. Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomoninseln, S. 173f. — Parkinson a. a. O. S. 197.

² Vgl. Preuß, Die Nayarit-Expedition, S. C—CII.

erstaunliche Leistungen dieser Art berichten. In Tierhäute gekleidet kommt er einzelnen Tieren und ganzen Herden nahe, um sie erlegen zu können, wie das ja von der Straußenjagd der Buschmänner allgemein bekannt geworden ist. Durch Stimme und Umkleidung macht er sich dem Tiere ähnlich und gewinnt auf diese Weise die Jagdgewalt. Praktische Notbehelfe sind es, von denen die prähistorischen Jägerstämme zur Angleichung an Tiere in Stimme und Habitus geführt wurden. Es ist ein ganz folgerichtiges Denken und kein trügerisches Kausalempfinden, das hierbei am Werke war. Es ist bewußte Mimicry, die Parallele der biologischen Mimicry in der Sphäre des bewußten Geistes selbst.

Wenn aber diese Übung auch zu Zeiten beibehalten wurde, wo die äußeren Hilfsmittel des Menschen zur Überwindung der Tiere wesentlich vervollkommenet waren, und wenn zum Teil an die Stelle ihrer rationalen Anwendung ein bloß formaler Brauch tritt, der die ursprüngliche Abzweckung nicht mehr erkennen ließ; wenn also der Jäger zu Zeiten, wo er sich mit Waffen aller Art, Fütterungen u. dgl. auf den Fang des Wildes versteht und es nicht mehr so nahe zu beschleichen braucht, die genannte, altertümliche, praktische Formel beibehält; dann ist eingetreten, was überall in biologischen und historischen Entwicklungsprozessen vor sich geht: aus jenen ursprünglich praktischen Übungen sind „rudimentäre“ Erscheinungen geworden, die, ähnlich wie die rudimentären Bestandteile organischer Wesen, dem ursprünglichen Zweck nicht mehr voll oder überhaupt nicht mehr dienen, aber auch keinem anderen, für sie geschaffenen Zwecke, und die daher auch ein anderes Aussehen annehmen.

Auf diese Weise konnte es kommen, daß der Nachahmung von Tierstimmen oder der Umkleidung mit Tierhäuten oder fester Gewandung ein Selbstwert zugesprochen wurde, als besäßen diese Dinge an sich selbst eine Kraft. Und in demselben Entwicklungsprozesse konnte auch diese Operation selbst verändert, gekürzt oder ausgeschmückt werden. An Stelle der Tiergewandung konnte das bloße Anlegen einiger Teile der Tiere, großer Hörner

oder Knochen oder Krallen treten, jener Teile, die, wie oben (S. 47f.) bemerkt, vorzeiten lediglich als Siegestrophäen getragen wurden. Das hat, wohl gemerkt, mit irgendwelchen animistischen Vorstellungen von einer Seele, die diesen Dingen einwohne, noch gar nichts zu tun, wohl aber ist es der Übergang zu einer magischen Auffassung.

War solche Vorstellung einmal vorhanden, dann ließ sie sich unschwer auf andere Erscheinungen anwenden. Nehmen wir an, es wurde der Tierstimmennachahmung magische Gewalt über das Tier zugeschrieben, so bedurfte es keines weiten Schrittes mehr bis zu der Annahme, die Nachahmung anderer Stimmen habe eine ähnliche Kraft, diejenige des Geräusches von Regen und Donner z. B. habe Kraft über das Wetter, und zwar entweder in positivem oder in negativem Sinne, je nach den Zutaten, mit denen man die künstliche Geräuschbildung umgab, oder auch einfach nach dem Sinne, den man der imitativen Handlung beilegte; und der Wetterzauber war fertig.

Ich glaube, daß die weitverbreitete Form des Liebeszaubers eine ähnlich einfache Erklärung wie der Jagd- und Wetterzauber zuläßt. Eine große Rolle spielen auch hier kleine, glatte Steine, unter denen diejenigen von phallischer Gestalt sehr selten sind, so daß es nicht angezeigt ist, die Verwendung von Steinen zu diesem magischen Zwecke auf phallische Ideen oder Zeremonien zurückzuführen. Heinrich Zahn¹ beschreibt „Frauensteine“, die mit Blättern umwickelt im Täschchen beständig getragen werden. Ich sah einige solcher Steinchen in der von Professor Rudolf Pöch mitgebrachten Sammlung aus Britisch Neu-Guinea, die im Tragbeutel oder häufiger noch an Haarschnüren getragen werden. Ein solcher Stein führt den Namen *ramana* oder *umbusch*; ein anderer namens *tangoro*, der wahrscheinlich als Liebeszauber benutzt wurde, zeigt eine rein äußerliche, rationale Anwendung. Der ältere Mann, in dessen Besitz er war, glättete mit ihm seine Gesichtshaut und erzielte gewiß diesen

¹ In R. Neuhauß, Deutsch Neu-Guinea, Bd. III 326.

oder jenen Erfolg damit.¹ Andere „Liebeszauber“ laufen lediglich darauf hinaus, der Angebeteten die Erinnerung an den Anbeter lebendig zu erhalten. Wenn der Jüngling heimlich das Blatt einer Schlingpflanze und eine Wurzel ins Lagerfeuer des Mädchens legt, damit sie nachts den Duft einatmet und im erregten Traume den Liebenden sieht; oder wenn Jucken verursachende Blätter in des Mädchens Matte gebracht werden, wodurch es beunruhigt und zum Nachdenken über den Liebenden gebracht wird; oder wenn der junge Bursch das Dorf der Erwählten schnell durchheilt, um Aufsehen zu erregen: so sehen wir hier einfachste Gepflogenheiten, deren Wirkung rein natürlich ist. Die im Armband mitgeführte Zwiebel, die mit einer Zauberformel besprochen worden ist, ist eine spätere Zutat, die aber ihrerseits dieselbe natürliche Herkunft aufzuweisen hat. Diese Zutat ist möglich geworden, nachdem Lauch, Zwiebeln und andere stark riechende Pflanzenteile um ihrer nervenreizenden Wirkung willen zu dieser oder jener natürlichen Einwirkung auf die menschliche Psyche verwendet worden waren. Und ganz dasselbe ist über den Glauben an Liebesgetränke und -speisen zu sagen, was nicht näher ausgeführt zu werden braucht. Die Kai glauben, daß jeder Mann, dem ein junges wider Willen verlobtes Mädchen zuläuft, um von seinem Bräutigam freizukommen, dem Mädchen eine Zauberspeise gegeben habe, die aus dem Gemisch verschiedener scharfschmeckender vegetabilischer Stoffe besteht.

Den entgegengesetzten Zweck suchen die verschiedenen Rache-, Schädigungs- und Tötungszauber zu erreichen. Diese schwarze Magie nimmt den weitaus größten Raum unter allen magischen Verrichtungen bei den heutigen Primitiven ein. Wie die übrigen Formen, so geht auch diese durch alle Zeiten und Zonen der Erde. Nirgendwo und nirgendwann ist sie fremd. Die sogenannten Defixionspuppen, die menschliche Personen darstellen, die verschiedentlich mit Nadeln oder Dornen durch-

¹ Nach mündlicher Mitteilung von Herrn Professor Pösch.

bohrt sind und die Durchbohrung der betreffenden Personen selbst, symbolisch vorgenommen, ausdrücken, sind nicht nur aus dem klassischen Altertum¹ bekannt. Rudolf Pagenstecher berichtete über zwei wächserne Rache puppen aus Mexiko, die beide zuerst gebunden und dann durchstoehen sind, die eine mit vier Dornen, die andere mit sieben Nadeln.² Dem Bezauberten ist durch die Umschnürung jede Möglichkeit einer Gegenwehr und jede Bewegungsfreiheit genommen, und dann erst wird er durchbohrt. Das ist eine stark entwickelte Form der schwarzen Magie, bei welcher der einfache Ursprung, aus dem sie erwachsen ist, schon verdeckt wurde. Dem Ausgangspunkt solcher und ähnlicher Prozeduren werden wir näher kommen, wenn wir noch einige bei heutigen Primitiven im Schwange stehende Formen des Schädigungszaubers betrachten.

Bei den australischen Stämmen werden Holzstöcke oder Speere, an denen irgendwelche dem Opfer gehörige oder von ihm berührte Gegenstände befestigt sind, zum Zweck des feindlichen Zaubers benutzt. Bei den Wotjobaluk von Südostaustralien ist dies magische Instrument das „Guliwil“, dessen Hauptbestandteil ein spindelförmiges, an beiden Enden gleichmäßig zugespitztes Stück Kasuarinaholz ist. Dem Magier, der zugleich Mediziner ist, wird von jemandem etwas Haar oder Speise oder ein Teilchen des Opossumfelles seines Feindes übergeben. Dies befestigt er am Guliwil und röstet es über Feuer. Der Eigentümer jenes gerösteten Gegenstandes wird infolgedessen krank, vielleicht todkrank. Ein fester Glaube hat sich um das Guliwil gelagert. Ein Kranker träumt wiederholt im Fieber von jenem Bangal oder Zauberer, der seine Haare röstet; er meint nun, den Feind, der seine Krankheit verschuldet, ge-

¹ Vgl. z. B. R. Wünsch im *Philologos* Bd. LXI (1902) S. 26 ff.

² *Archiv für Religionswissenschaft* Bd. XV (1912) S. 313 ff. Zu vergleichen ist die Umschnürung des Sarges, um den Toten zu fesseln, oder das Schlagen eines Nagels in die Fußspur des Diebes, und zahlreiche ähnliche Bräuche, die sich unter den zivilisierten Völkern noch heute finden.

funden zu haben und schickt seine Freunde zu ihm. Gewöhnlich ist der Bangal mit solcher schwarzen Magie beschäftigt, ohne zu wissen, wessen Haare und Fellstücke er hat. Er gibt das Ding heraus, darüber geschüttetes Wasser treibt die Feuer-
glut aus und der Kranke fühlt sich alsbald besser.¹

Dieser Typus geht durch die ganze primitive Welt. Beim Mumutzauber beschafft man sich von der zu schädigenden Person einen Speiserest oder etwas von der Betelnuß, wovon sie nahm, und bringt es dem Zauberer. Dieser bildet daraus zwei Päckchen. Eines legt er auf den Boden und macht Feuer darüber, das andere bindet er mittels einer Schnur an einen Stock und steckt dies Instrument neben einer Wasserlache in den Boden, so daß das Päckchen bis ins Wasser hinabreicht. Nach einigen Tagen geht er wieder an diesen Ort und sieht jetzt die Seele der zu tötenden Person, wie sie ins Wasser hineinstiert. Sehr leise soll er dabei auftreten, um die Seele nicht zu verscheuchen. Dann geht er zu dem anderen Päckchen unter dem Feuer, das er die ganze Zeit beständig unterhalten muß, und sieht dort dieselbe Seele sitzen und sich wärmen. Wenn nun die Person krank wird, so ist es die Folge des Mumut. Ein Gegenzauber, der den Bezauberten noch vom Tode erretten kann, besteht darin, daß man Blätter zwischen die Finger und Zehen und hinter die Ohren des Kranken legt. Dann wird ein fliegendes Insekt gefangen, auf dem Rücken des Patienten mit Kalk bestreut, in ein Bambusröhrchen gesteckt und schließlich fortgeblasen, damit es den Zauberer suche. Die Menge folgt dem Tierchen schreiend, und wer von dem herabfallenden Kalk bestreut wird, ist der böse Zauberer, der nun gezwungen werden soll, seine Magie rückgängig zu machen und die Päckchen mit dem „Seelenstoff“ des Kranken herauszugeben.²

Bei den Sulka (im mittleren Neupommern) nimmt der

¹ A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (1904) p. 363 ff.

² Parkinson a. a. O. S. 192 f.

o-erip-Zauber eine ähnliche Stelle ein, da er die *pur-mea* genannten Tötungsweisen herbeiführt. Der Glaube an diese Magie bestimmt sehr die Lebensart der Leute und hält sie in beständiger Unruhe. Jeder Tod einer kräftigen Person, die nicht im Kampfe oder durch Mord endet, wird als *pur-mea* angesehen und verlangt bittere Rache. Der Zauber wirkt aber nur, wenn der Zauberer die zu tötende Person allein antrifft. Der Zauberer legt Schlingen und wirft den Menschen mit einem bezauberten Stein nieder. Die Leute meinen, der Zauberer stürze sich nun auf sein Opfer, würge es und treibe ihm irgendein Instrument in den After. Der also Mißhandelte soll dann nach Hause gehen, sich krank fühlen und allmählich hinsiechen. Kommt er zur rechten Zeit auf den Gedanken, daß er mit *pur-mea* behaftet ist, so kann ihn diese Erkenntnis vielleicht noch retten, da nunmehr ein wirksamer Gegenzauber in Kraft treten kann.¹

Bei den Kai von Deutsch Neu-Guinea ist der verbreitetste und häufigste Todeszauber der Hafezauber (etymologisch abgeleitet von *hafezo* = „binden“, wegen des Einwickelns und Bindens des Zaubermittels). Auch hier muß ein Körperteilchen, Fingernägel, Haar, Schweiß- und Blutstropfen, ausgeworfene Speisereste, aus der Hand geworfene Holzspäne oder Knochen genommen werden, und zwar in möglichst frischem Zustande. Der Zauberer steckt dieses eigentümliche Zaubermittel in ein Bambusröhrchen und verbirgt es in seiner Achselhöhle. Ist nicht gleich ein Zauberer zur Hand, so muß der Finder mit dem Gegenstande ebenso verfahren, ihn auch gegen Rauch und Feuer sowie gegen spitze Gegenstände sichern, weil die ersten zwei das anhaftende Seelische austrocknen, die letzten es verscheuchen würden. Hier ist also fraglos die animistische Vorstellung am Werke, ähnlich wie bei der Guliwilmagie. Der Zauberer wickelt den seelenstoffhaltigen Gegenstand in ein Blatt

¹ Parkinson a. a. O. S. 199 ff.

und macht daraus zusammen mit Rindenstückchen ein Päckchen, das so lange durch Umwicklung vergrößert wird, bis es in ein zweites Röhrchen paßt. Dieses wird abermals in ein größeres gesteckt, „so daß das Zaubermittel mit der Seele in drei Röhrchen eingeschlossen ist, deren erstes mit Baumwachs wohl verklebt und mit kleinen Muscheln besetzt wird“. Beim Wickeln und Kleben ruft man den weißen Kakadu: „Komme und reiße dem N. N. den Leib auf und zerbeiße ihm alle Eingeweide, daß er sterbe.“ Das Päckchen wird nun nach einem oft wiederkehrenden Modus an einen roten Faden gebunden und mit leisem Singen geschwungen. Der Gesang bedeutet eine Anrufung von Dämonen zum Zwecke, den Verzauberten ins Geisterreich zu holen. Ferner soll sein Körper anschwellen wie die dicken Bäume, deren Rinde genommen wurde, zerfressen von Würmern wie das Blatt, in das der Seelenträger zuerst gewickelt wurde. Das Einwickeln des Päckchens in zwei weitere Blätter ist wieder eine Analogie: von schmerzhaftem Stechen soll der Bezauberte befallen werden, wie wenn das Dornenblatt sticht, und von Jucken auf der Haut wie bei der Berührung des Brotbaumblattes. Und wie das letztere ein dürres, abgefallenes Blatt sein soll, so soll der Leib des Bezauberten hinwelken. Jegliches Vergnügen soll für ihn aufhören, seine Ohren sollen nichts mehr vernehmen, seine Gedanken verwirrt werden, murmelt der Zauberspruch. Oft wird diese Prozedur Monate hindurch angewendet, indem sich der Zauberer täglich oder jeden zweiten Tag in seine einsame Hütte begibt, wo mit dem Päckchen operiert wird. Ist das Opfer erkrankt, dann setzt eine neue Behandlung ein, die mit Anwendung von Feuer und abermaligem Einwickeln in Stachelrinde beginnt. Tag für Tag wird das Päckchen für einige Zeit ins Feuer gelegt und etwa auf folgende Weise besprochen: „Adler und Habicht, ihr beiden, hier ist euer Wild, faßt es mit scharfer Krallen, reißt ihm den Leib auf und zerfleischt es vollständig. Dann mögen Verwesung und Würmer, Maden und

Käfer seinen Körper vollständig zerstören!“¹ Bei anderen Stämmen Neu-Guineas, z. B. den Leuten von Kap König Wilhelm, wird das Päckchen gewöhnlich gleich ins Feuer gehängt, damit der Verzauberte so verdorre wie sein Seelenstoff in dem Päckchen.²

Im vorstehenden haben wir die Muster der gebräuchlichsten komplizierten Schädigungszauber aufgeführt. Um noch ein Beispiel hinzuzufügen, so werden auch die in den Ingietverbänden auf der Gazellenhalbinsel gelehrteten Methoden schwarzer Magie nach genau demselben Schema vorgenommen und weichen nur in der letzten Stufe der Ausführung von den bisher geschilderten Arten ab. Parkinson, der nach langen Bemühungen zu diesen Ingiets Zutritt erhalten hatte, gibt uns eine vortreffliche Beschreibung dieses Verfahrens. Auch hier muß sich der böswillige Zauberer (und jedes Mitglied eines Ingiets, d. h. eigentlich jeder Mann kann als solcher operieren) in den Besitz des Seelenstoffes, des „*puta*“, seines Feindes setzen. Das *puta* ist auch hier haftend gedacht an allem, was mit dem Körper des Menschen in Berührung stand oder aus seinem Körper stammt, sogar an dem Erdboden, auf dem sein Fuß sichtbar abgedrückt ist. Das *puta* wird in Blätter, abgeschabte Rinde bestimmter Bäume, Erde usw. und schließlich in ein Betelblatt gewickelt. Auf dem Ingietplatze tritt der Magier mit diesem Päckchen in den Kreis der Tanzenden, in

¹ Ch. Keyßer, Aus dem Leben der Kailaute. In R. Neuhaus' Deutsch Neu-Guinea III 134 ff.

² Stolz, Die Umgebung von Kap König Wilhelm, in Neuhaus' Deutsch Neu-Guinea III 248 f. Über den Baluzauber der Bakau vergleiche Stephan Lehner ebendort S. 462 f. Über die Jabim vergleiche Heinrich Zahn (ebenda S. 309, 318), der zeigt, wie schwer es oft für die Zauberer ist, sich geeignete Seelenstoffträger zu beschaffen, da die Leute, in ständiger Angst vor solcher Todeszauberei, sehr auf ihrer Hut sind, kein Krümchen von ihrer Speise liegen lassen, das letzte Stäubchen eines Blattes, in dem Fische, Krebse und ähnliche eßbare Dinge eingewickelt waren, ins Feuer werfen, so daß der Zauberer List anwenden muß, um eines Seelenstoffträgers habhaft zu werden. Für die südamerikanischen Indianerstämme siehe Karl v. d. Steinen a. a. O. S. 298.

der anderen Hand ein Brettchen haltend, auf dem der Dämon geschnitzt oder gemalt dargestellt ist. Während des Tanzes wird das Bündel hin und her geschwungen, zugleich der Name des Bezauberten ausgesprochen und die ganze Reihe der bösen Geister angerufen, worauf dann die gewünschte Todesart heraufbeschworen wird etwa mit den Worten: Mögest du unterwegs (oder auf dem Meere) sterben, oder ähnlich ¹

Das sind Fälle eines weit entwickelten Analogiezaubers sympathischer Art. Das Leiden des Opfers ist seinem Seelenstoffe appliziert. Derselbe steht zwar in keinerlei Verbindung mehr mit dem Leibe der betreffenden Person. Es wird auch nicht angenommen, daß er irgendwie den Weg zu ihm zurückfinden und dort das ihm zugefügte Leiden mitteile. Keine direkte Berührung findet statt. Lediglich die Annahme waltet ob, daß ein Analoges dem Leibe geschehen soll, von dem dies Seelenstoffteilchen stammt. Und doch genügt in allen diesen Fällen der Zauber nicht, falls nicht Seelenstoff beschafft wird. Könnte nicht auch derselbe Zweck erreicht werden, wenn an irgendeinem Ding, das nicht mit jener Person in Berührung war, die symbolische Handlung vorgenommen wird? Warum ist der Seelenstoff notwendig? Warum ist also die Magie an sich nicht hinreichend zur Wirksamkeit der magischen Idee?

Ein Vergleich mit anderen und sicher alten magischen Riten scheint zu zeigen, daß diese Anwendung von Seelenstoffträgern verhältnismäßig jungen Datums ist, und daß die ursprüngliche Zeremonie weit mehr eine bloße Analogie gewesen ist. Unter den zahlreichen bösen Zaubern der australischen Stämme finden sich neben dem Guliwil der Wotjobaluk und dem Yangura der Wiradjuri, bei dem mit dem Haar und Fett einer Leiche und dem Fett einer Eidechse operiert wird, eine Reihe anderer, und zwar ungleich einfacherer Prozeduren. Bei den Diëri, den Tongaranka und einer großen Reihe anderer Stämme des öst-

¹ Parkinson a. a. O. S. 603 ff., ferner über den Kom-Zauber auf der Gazellenhalbinsel ebenda S. 118. Über das Maliva ebenda S. 121.

lichen Australiens gehört zu den häufigsten Praktiken böser Magie das „Beinstellen“ (der Mukuelli-Dukana-Zauber). Gewöhnlich wird es vom Mediziner ausgeführt zum Zwecke, seinem eigenen persönlichen Feinde oder dem eines anderen den Tod zu bringen oder auch einen der Gemeinde verhaßten Menschen aus der Welt zu schaffen. Bei diesem Zauber spielt der Beinknochen, der in der Regel ein menschlicher sein soll, aber auch von einem großen Tiere genommen sein kann, eine bedeutsame Rolle. Der Mediziner präpariert sich sorgfältig ein menschliches Wadenbein, das geglättet und zuweilen mit rotem Ocker bemalt wird. Daran ist aus dem Haar derselben Leiche eine Schnur gebunden, die sich bei einer Art dieses Zaubers der Zauberer fest um den Unterarm bindet, so daß das Blut zum Zauberbein hinabgedrückt wird. Eine ferne Person, auf welche der Zauberer mit diesem Knochen hinzeigt, muß sterben, und ein Mediziner, der im Besitz solcher Fibula ist, wird sehr gefürchtet.

Ein anderer Modus ist folgender: Man legt ein scharf zugespitztes Beinstück vom Känguruh oder Emu auf die Erde in der Richtung des zu bezaubernden Menschen, während dieser schläft. Nach einiger Zeit wird es näher an ihn herangebracht, an einem geheimen Orte in einem mit Laubwerk und Reisig angefüllten Graben niedergelegt und dann angezündet. Wenn der Knochen vom Feuer verzehrt ist, wird angenommen, daß er „in das Opfer hineingeht, das darauf sich krank fühlt, umfällt und stirbt“. Wie man glaubt, daß der Knochen Schmerz, Krankheit, letztlich Tod verursacht, so kann ein Opfer durch einen Mediziner geheilt werden, der diese vermeintliche Krankheitsursache aus ihm herauszieht, indem er durch heftiges Saugen aus dem Körper des Patienten ein Knochenstück hervorgebracht zu haben angibt.¹ Vierkandt macht den vortrefflichen Hinweis darauf, diese Vorstellung von der Krankheitsursache möge daher stammen, daß im primitiven Leben in der Tat sehr häufig Dornen,

¹ A. W. Howitt l. c. p. 359 f.

spitze Steinchen, grobe Splitter tief ins Fleisch dringen. Unsichtbar geworden, werden sie erst die heftigsten Schmerzen verursachen.¹ Es ist aber auch daran zu erinnern, daß zugespitzte und geschliffene Knochen zu den gewöhnlichsten Feindeswaffen gehören.

Ein viel einfacherer Modus wieder wird durch den Mung-Zauber der Wurunjerrri repräsentiert, an den diese Leute fest glauben. Der Medizinmann soll die Macht haben, vermittels dieses jeder umständlichen Veranstaltung entbehrenden Zaubers einen beliebigen Menschen aus der Ferne wie aus der Nähe zu töten. Er nimmt ein durchsichtiges Quarzstück oder irgendein anderes Ding, das dem magischen Gebrauche zugehört, und wirft es in die Richtung auf jenen Menschen. Der also unsichtbar Getroffene spürt Frost, Schmerz und Kurzatmigkeit.²

Das letzte Beispiel von magischem Glauben ist nicht singulär und nicht etwa diesem einen Stamm eigentümlich. Auch der Glaube an diese, man könnte sagen, allereinfachste Form der schwarzen Magie erscheint in außerordentlicher Verbreitung über die Erde hin. Er eröffnet uns einen Einblick in den Ursprung des Glaubens an die böse Magie überhaupt. Der Glaube ist vorhanden, ohne daß ein Zauberer bei solchen Werken beobachtet wird. Ausdrücklich wird uns immer versichert, daß diese schwarze Kunst nur im geheimen ausgeübt wird. Man ist lediglich überzeugt, daß der Zauberer solche feindselige und hinterlistige Manipulationen mit Erfolg vornehmen kann. Ist jemand von einer unerklärlichen Krankheit befallen, so wird ein Zauber für sie verantwortlich gemacht. Ja, diese Erklärung ist die durchaus gewöhnliche. Denn bei sehr vielen Primitiven gelten fast alle Krankheiten für unerklärlich und werden entweder auf Dämonen oder auf Zauber zurückgeführt.³ Soweit nicht dämonische Einwirkungen angenommen werden, wird die

¹ Globus a. a. O.

² Howitt l. c. p. 365.

³ Vgl. meine Abhandlung über „Medizin und Religion bei den sogenannten Naturvölkern“ in der Wiener medizinischen Wochenschrift 1914 Nr. 3, 4 und 7.

Ursache für die Krankheit in einem böswilligen Zauber gesucht. Wenn nun die Annahme von Dämonen gerade nach den prä-animistischen Theorien, von denen unsere ganze Untersuchung ausging, nichts Ursprüngliches ist und eine primitivere Form als der Animismus und der Dämonenkult voraufgegangen sein muß (eine Auffassung, die wir im großen und ganzen werden teilen müssen; s. u.), dann scheint die Rückführung der Krankheit auf Zauber das Primäre zu sein. Der Zauber vertritt hier offenbar die Stelle der natürlichen Ursache. Insofern steht es gewiß außer Zweifel, daß dieser Glaube seinen Ursprung der kausalen Fragestellung verdankt und eine Antwort über die Ursache der Krankheiten und Übel enthält.

Hierbei dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben. Wir fragen weiter: Wie kommt der Mensch zu eben dieser und keiner anderen Antwort? Was ist der Grund, daß der menschlichen Psyche nahe lag, bei ihrer Frage nach der Krankheitsursache auf die Magie zu verfallen?

2. Die psychologische Grundlage der Magie.

Indem wir nach den Ansatzpunkten der Magie im Gefühls-, Willens- und Verstandesleben des primitiven Menschen fragen, knüpfen wir zunächst an die zuletzt besprochenen Arten der Magie an. Behalten wir im Auge, daß, von der offenbar erst viel später aufgenommenen Idee dämonischer Einwirkung abgesehen, die Ursachen der Krankheiten in der Sphäre der Mitmenschen, im böswilligen Zauber gefunden werden. Eine imaginäre Ursache wird angenommen. Auf dem Wege, den Grund dieser Annahme zu erkennen, werden wir gut tun, noch eine andere ziemlich verbreitete primitive Anschauung von Krankheitserregern zu beachten, bei der gleichfalls eine imaginäre Ursache substituiert wird.

Es ist die Sphäre der tierischen Einflußnahme, auf die wir so hingewiesen werden. Bei Indianern ist es beispielsweise etwas ganz Gewöhnliches, daß zahlreiche Krankheiten auf die Tiere

zurückgeführt werden. Entweder sind die Tiere von einem feindlichen Nachbarstamme für diesen Zweck beschworen worden — das ist wieder die kompliziertere Auffassung — oder die Tiere sind, aus welchen Gründen auch immer, unmittelbar von sich selbst aus die Bringer der Krankheit.

Dieser Gedanke ist an sich um nichts verwunderlicher als der andere, daß Tiere die Bringer der Kulturgüter sind. Diese beiden Ansichten sind daher auch ganz analog zu verstehen. Wer sich mit der primitiven Kultur nur oberflächlich beschäftigt, dem wird es immer unverständlich bleiben und sinnlos erscheinen, daß sich bei den sogenannten Naturvölkern nicht selten die Meinung findet, daß die Tiere den Menschen übergeordnet sind, daß die Menschen von den Tieren abhängen, sofern sie ihnen zahlreiche Wohltaten glauben verdanken zu müssen. Bei näherem Eindringen in diese primitiven Kulturen löst sich das Rätsel ohne erhebliche Schwierigkeit. Wie diese den Tieren zuerteilte Rolle von Bringern guter und schlechter Gaben keineswegs symbolisch sondern ganz realistisch zu verstehen ist, das hat mittels seiner vorzüglichen Gabe feiner Anempfindung Steinen entdeckt und sodann auch in muster-gültiger Weise klargelegt.¹ Die wichtigsten Teile seines Lebensbedarfes hat der Indianer in der Tat direkt von den Tieren empfangen; Zähne, Knochen, Krallen, Muscheln, die ihm in rohem wie in bearbeitetem Zustande als Gerätschaften und Waffen dienen. Die nächststehenden und fort und fort noch in Anspruch genommenen unter diesen tierischen Lieferanten pflegt die Legende noch nicht in ihren Kreis hineinzuziehen. Aber der Indianer weiß sich vermöge eines Analogieschlusses auch weiterhin für diejenigen Güter, deren Herkunft ihm unbekannt ist, den Tieren zu Dank verpflichtet: die Eidechse, die monatelang schläft, hat den Schlaf gebracht, zugleich die für den Schlaf erforderliche Hängematte, usw. Der Tabak war, wie Steinen angibt, zu den südlichen Indianern aus der Heimat des Wickel-

¹ K. d. v. Steinen a. a. O. S. 308 ff.

bärs gekommen, und deshalb wurde in späterer Erinnerung (und vermöge der Analogie anderer Kulturgüter) der Wickelbär selbst zum gütigen Spender des Tabaks.

Aber bringen die Tiere nicht auch Krankheiten? Von jenen Protozoen, die uns als Krankheitserreger gelten und auf die, mittels einer auch in unserer Kultur nicht vermiedenen Verallgemeinerung spezieller Erfahrung, auch andere Krankheiten, deren Ursachen noch unbekannt sind, unbedenklich zurückgeführt werden, hat z. B. der Indianer noch keine Kenntnis. Wohl aber machen primitive Völker die Erfahrung, daß nach dem Genuß gewisser Tiere, z. B. Fische, sich bestimmte Übelheiten und Krankheiten einstellen können. Was liegt näher, als daß diese Tiere als Bringer der Krankheit angesehen werden und daß mittels der Verallgemeinerung dieser und jener speziellen Erfahrung auch andere Krankheiten aus irgendwelchem unscheinbaren, äußerlichen Anlaß mit Tieren in Beziehung gebracht werden?

Diese Beobachtung hilft uns bei dem Versuche, einige magische Anschauungen und Riten zu verstehen. Setzen wir den Fall, für einige schwere Krankheiten lassen sich schlichterdinge keine Ursachentiere finden. Es sind bösartige Krankheiten, wie man sie dem Feinde wünscht. Im feindlichen Nachbarstamm stehen aber Tiere in besonderer Gunst, die man selbst kaum beachtet. Diese Tiere wird man in Verbindung mit der beim Nachbar vorausgesetzten feindlichen Tendenz für die Krankheit verantwortlich machen. Es brauchen auch nicht einmal feindliche Nachbarstämme zu sein, sondern es können die verschiedenen Totemgruppen innerhalb eines Stammes sein, die sich auf Grund gegenseitiger Rivalität derartige Gesinnung zutrauen; da haben wir dann den Tatbestand, der uns von den Chickasaw-Indianern berichtet wird: „Die Clans sind in zwei Gruppen geordnet, Krankheiten kommen von Tieren, die von der entgegengesetzten Gruppe gegen sie beschworen sind.“¹

¹ K. Th. Preuß' Literaturbericht im Archiv für Religionswissenschaft XIV (1911) 261.

Auch hier kommen wir wieder auf ganz einfache Verhältnisse des täglichen Lebens zurück, die den Grund der magischen Vorstellung in sich bergen. Die Tiere erscheinen dem Primitiven dieser und jener Gegend ganz naturgemäß als Krankheitsbringer. Die Ansicht von ihrer magischen Fernwirkung oder von der Wirksamkeit ihrer bösen Kraft über die Clangrenze hinaus infolge der Beschwörung entsteht durch ein anderes Moment. Dieses Moment erscheint in dem den Chickasaw-Indianern entnommenen Beispiel ebenso deutlich wie im Mung-Zauber und weiterhin im Mukuelli-Dukana-Zauber, im Guliwil- und O-erip-Zauber. In den einfacheren Formen liegt es mehr auf der Hand, in den komplizierteren ist es durch Umständlichkeit der Manipulation verdeckt. Es ist, kurz gesagt, der persönliche feindselige Wille des die Magie Ausübenden. Dieser tritt uns als der eigentliche Faktor des Schädigungszaubers entgegen. Seine magische Bewertung ist ebenfalls ganz natürlich entstanden; sie ergibt sich mit der Einwirkung des natürlichen Trieblebens. Ich erinnere an das oben (S. 33f.) besprochene Beispiel Marets vom wütenden Stier. Auch der Mensch gerät in Wut und Zorn und nimmt dabei eine drohende Gebärde an, die vom Schwingen des Speeres oder Ergreifen eines Steines begleitet sein mag. Diese drohende Gebärde ist der Ansatzpunkt für das magische Element im Schädigungszauber. Wie oft kommt es im wilden Zustande der Menschheit vor, daß solche Gebärden angenommen werden und auch den scheinbaren oder wirklichen Erfolg haben, daß der Bedrohte einen Schaden nimmt! Der Unfall oder die Erkrankung des Bedrohten kann zufällig sein, ohne Zusammenhang mit der Bedrohung. Die Erkrankung kann sich aber auch, wenn der Bedrohte gegenwärtig ist, durch die Angst einstellen, die nicht nur den eilenden Schritt beflügelt und den Fall veranlaßt, sondern auch den Nervenchock erzeugt. Die stark suggestible Natur des „Wilden“ trägt das ihre dazu bei. In seiner leichten Erregbarkeit bildet er sich vielleicht ein, in der Tat geschädigt zu sein, und der Bedrohte

wie der Drohende glauben an die Kraft der drohenden Haltung als solcher.¹ Hiermit stehen wir wieder an dem Punkte, wo die Verallgemeinerung einsetzt: der in einem Falle eingetretene Erfolg, mag er immerhin auch nur ein vermeintlicher sein, verspricht für die Zukunft das gleiche.

Hat man dem Feinde mit dem Speer gedroht, so nimmt man den Speer wieder zur Hand oder statt seiner das zugespitzte Holz. Vielleicht wurde einmal in großer Erregung gegen den weit abstehenden Gegner ein Stein geschleudert; die von der Wut gesteigerte Kraft ließ das Unerhörte eintreten, daß er über jedes bisher erreichte Ziel hinaus bis zum Gegner gelangte und ihn traf. Der Mensch traut sich und dem Stein, bei dessen Schleudern er Fluchworte ausstieß, diese besondere Kraft auch in anderen Fällen zu. Die feindselige Erregung selbst samt der drohenden Haltung, das dieser Erregung Ausdruck verleihende Instrument, die Handhabung desselben mit einer wiederholten Fluchformel oder auch ohne dieselbe; das alles insgesamt scheint den Erfolg bewirkt zu haben: die magische Ansicht ist fertig.

Ich begnüge mich mit diesen Beispielen. Es ist ein leichtes, sie zu vermehren und auch die anderen Arten von Zauber in gleicher Weise zu analysieren, um zu zeigen, wie sie entstanden sein mögen, was das Ursprüngliche an den magischen Vorstellungen ist, was hingegen spätere Zutat und Ausschmückung. Was führte denn wohl zur Ausgestaltung des umständlichen Zeremoniells?

Wieder stellt sich der Gedanke an ein wiederholtes Gelingen und Mißlingen ein, das als Stimulus zur Weiterbildung der magischen Praktiken wirkte. Je häufiger die einfache Erstlingsform des Zaubers den Erfolg verweigerte, um so mehr dachte man darüber nach, was fehle und was man vergessen habe.

¹ Wie primitiv solche Suggestibilität ist, dafür kann auf die Tiere verwiesen werden. Man denke z. B. an die Wirkung des Kreidestriches, der über den Hals des Huhnes gezogen wird.

Man erinnerte sich zufälliger Nebenumstände bei einem früheren erfolgreichen Zauber und schrieb ihnen nunmehr die Auslösung des Erfolges zu. Man dachte an dies oder jenes dabei gesprochene Wort und hielt dasselbe für die erfolgreiche Unterstützung des Willens und somit für die Bedingung der magischen Wirkung. So entstand die Meinung, durch Komplexion der Praktiken werde das Ziel sicherer erreicht.

Hiermit haben wir auch eine Antwort auf die vorhin offen gelassene Frage gefunden, weshalb die sogenannte Analogiehandlung, d. h. also nach unserer letzten Ermittlung: die einfache Andeutung der drohenden Gebärde und Gesinnung nicht mehr für genügend befunden wird, sondern in vielen Fällen eine Ergänzung durch Hinzufügung des Seelenstoffträgers erfährt. Der Seelenstoffträger ist erst in weit späterer Zeit erdacht worden, im Zeitalter des Animismus, und er ist dann eingefügt worden in die Reihe jener zeremoniellen Attribute, durch welche die magischen Handlungen ergänzt wurden, um die Bedingungen des Erfolges nach Möglichkeit zu vermehren. Jetzt erst war der eigentliche Analogiezauber innerhalb der sympathetischen Magie entwickelt, der fordert: was dem Seelenstoff durch den magischen Hergang symbolisch geschieht, das soll dem Individuum geschehen, von dem der Seelenstoff her stammt.

So wie die Magie in der Welt der heutigen Primitiven erscheint, ist sie mit Religion oft außerordentlich enge verwachsen; desgleichen ist sie mit den animistischen Vorstellungen in ausgiebigem Maße verschmolzen, sofern sie mit animistischen Seelenvorstellungen arbeitet, und sie zieht auch den Dämonenglauben in ihren Bereich hinein. Rechnet man diesen Glauben an böse und auch, wenn schon in viel geringerem Grade, gute Geister zum Animismus und sonach den Animismus selbst unter die religiösen Erscheinungen, so ist doch keine Frage, daß diese animistische Religion nicht eine Anfangsstufe religiöser Anschauung,

sondern eine bereits degenerierte Religion darstellt.¹ Die Frage, ob die Magie diese entartete Religion bereits voraussetzt oder ob dieselbe erst nach dem Auftreten der Magie geworden ist, dürfte nicht schwer zu entscheiden sein. Magie ist, wie wir schon sahen, nicht von Hause aus ein Gewächs des Animismus und sie entstammt nicht animistischen Vorstellungen. Vielmehr ist, was in dieser an animistischen Vorstellungen zu finden ist, erst nachträglich in sie hineingekommen. Jedenfalls hat sie sich mittels der später aufgenommenen animistischen Ideen fortgebildet, ohne daß hiermit schon gesagt wäre, welchen Ursprungs der Animismus ist. Die Magie als solche besteht, wie wir sahen, auch ohne den Animismus und ist, was vor allem wichtig ist, auch ohne seine Mithilfe entstanden.

Dennoch bildet der Animismus in der Magie einen so bedeutsamen Faktor, daß er von den Verfechtern der animistischen Hypothese für den Wurzelboden der Magie gehalten wird. Auf diejenige Form, die der Animismus in seiner dämonistischen Ausgestaltung angenommen hat, brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Es genügt, darauf zu verweisen, daß der Zauberglaube selbst die Zahl der etwa in einem Volke verehrten und gefürchteten Dämonen beträchtlich vermehren kann. Bei den Eweern z. B. findet sich eine große Anzahl von Trowo, die aus Zauberglauben entstanden sind.² Daß mit der Erzeugung solcher Dämonengestalten der Religion kein Dienst erwiesen wird, liegt auf der Hand. Das Überwuchern des magischen Gedankens fördert sie nicht, die Vermehrung der dämonischen Wesen zersplittert die religiöse Vorstellung immer mehr.

Ungleich wichtiger ist die Stellung, welche die Magie zu der den primitiven Völkern gemeinsamen Anschauung vom

¹ Gerhard Heinzelmann, der in „Animismus und Religion“ (1913) unter Animismus „den Seelen- und Geisterglauben und Seelen- und Geisterdienst nach seinem ganzen Umfange“ verstehen, also auch die dämonistische Glaubensweise einbeziehen will, sagt von dieser Gesamterscheinung des Animismus mit Recht, sie sei eine Krankheitserscheinung der Religion.

² J. Spieß, Die Religion der Eweer in Südoto (1911), S. 164—171.

„Seelenstoff“ einnimmt, d. i. zum Animismus im eigentlichen Sinne. Diesen Anschauungskreis hat sich die Magie in großem Umfange dienstbar gemacht. Der Ausdruck „Seelenstoff“ ist als ein einmal eingebürgerter Name festzuhalten, da er sachgemäß ist. Was die Annahme eines Seelenstoffes besagt, hat neuerdings der Missionar Ch. Keyßer folgendermaßen erklärt: „Wie der Saft aus dem Gummibaum hervorquillt, ob man ihn am Stamm, am Zweig oder am Rande des Blattes ritzt; wie der Duft der Blüte entsteigt und die Umgebung erfüllt; wie das Blut durch Adern und Äderchen rollt; wie der Schweiß aus den Poren rinnt und die Wärme vom Körper ausgeht, so wohnt der Seelenstoff im Körper, geht von ihm aus und geht auf alles über, was mit dem Körper in Berührung kommt.“¹ Zwecks richtiger Vorstellung ist gegenwärtig zu halten, daß dieser Ansicht vom Seelenstoff stets die andere von der Seele als dem eigentlichen Inhalt des Leibeslebens und dem nach dem Tode fortlebenden Teile des Menschen zur Seite steht. Die Ansicht, daß die menschliche Seele nach dem Absterben des Leibes fortlebt, ist ja in der Völkerwelt ganz allgemein verbreitet, gleichviel ob nun die Vorstellung eines jenseitigen Aufenthaltsortes aller abgeschiedenen Seelen, die Vorstellung eines Paradieses oder Elysiums gleichzeitig ausgebildet ist oder nicht. Mit der fortlebenden Seele ist der Seelenstoff nicht zu verwechseln. Letzterer geht nicht aus der Seele hervor. Er ist ein im Körper vorhandenes vitales Prinzip für sich, das ebenso wie die Seele mit dem Körper in notwendiger Verbindung steht. Er ist dem Körper so sehr als sein Lebensprinzip erforderlich, wie andererseits der Körper für Seele und Seelenstoff gleicherweise die Existenzbedingung in der irdischen Leibesform ist. Manche Hiebe kann ein Baum vertragen. Wie aber ein starker Schlag, ein tiefer Schnitt, eine zu vielseitige Anzapfung den Gummibaum eingehen läßt, so wird durch eine ernstliche Verletzung des Seelenstoffes der ganze

¹ In R. Neuhauf' Deutsch Neu-Guinea III 112.

menschliche Körper vernichtet, so daß der Leib mit dem Seelenstoff vergeht und nur die Seele in unsichtbarer Weise oder in neuer Inkorporation weiterlebt.

Von dem Seelenstoff des Menschen nimmt der feindliche Zauberer, nach dem entschwundenen Teil des Seelenstoffes sucht der befreundete Zauberarzt. Wurde der Seelenstoff, und sei es in verschwindend kleiner Menge, durch Zauberei oder durch einen bösen Geist schon zu weit vom Körper entfernt, oder folgt er infolge irgendwelcher Beeinflussung nicht den ihm vom Arzte nahegebrachten frischen Seelenstoffteilchen des Patienten, dann muß der Kranke sterben. Das ist ein verbreiteter Glaube.

Auf diese Anschauung stützt sich die Meinung, das ganze Zauberwesen sei aus dem Animismus, aus diesen Seelenvorstellungen hervorgegangen. Das ist die Meinung, die Wilhelm Wundt in seiner „Völkerpsychologie“ vertritt. In der neuen Auflage dieses großen Werkes hat er diesen Standpunkt der animistischen Theorie so folgerichtig ausgebaut und nach allen Richtungen hin durchzuführen gesucht, daß man sagen darf, hier sei der Gipfelpunkt der animistisch gerichteten ethnologischen und religionsgeschichtlichen Methode erreicht. Wundt nimmt aber zugleich, unbekümmert um den ethnologischen Bestand, die Behauptung vorweg, daß die Annahme einer allgemeinen, einheitlichen Körperseele die ursprüngliche gewesen sei, und daß diese Auffassung eine doppelte Modifikation erlaubt habe, nämlich einmal die Beschränkung des Sitzes der Seele auf den Körper, zum anderen die Spaltung der Seele in ihre Kräfte, deren jede einem besonderen Organ zugeteilt wird.¹ Falsch ist an Wundts Darlegung, daß er nicht deutlich zwischen der Seele und dem Seelenstoff unterscheidet; für ihn wachsen sie zu einem Begriffe zusammen. Falsch ist es, wenn Wundt behauptet, die Seele sei „nie ein von der körperlichen Erscheinung

¹ Wundt, Völkerpsychologie, II. Bd: „Mythus und Religion“, 2. Teil (1906) bes. zunächst S. 3—10.

geschiedenes Objekt“; denn oft genug beobachtet der Primitive die Seele eines Menschen an einer anderen Stelle, als wo die Person sich aufhält (vgl. oben S. 73).

Sehr entschieden widerstreitet der Meinung Wundts aber der heutige Befund der Seelenvorstellungen, denn er zeigt uns durchweg die Annahme eines einheitlichen Seelenstoffes, der als ein Ganzes und nicht auf die Organe verteilt gedacht wird. Nur Mißverständnis kann bei den heutigen Primitiven die Meinung finden, daß ein einzelnes Organ, für sich genommen, der ausschließliche Träger der Seele sei. Wenn Wundt sich bemüht, es so darzustellen, als gehöre einer früheren primitiveren Kulturform die Meinung an, daß die Seele allein in der Niere und dem sie umgebenden Fett ihren Sitz habe, während sie in anderen Zeiten und Kulturlagen im Blute oder im Herzen lokalisiert worden sei, und daß dann der Glaube hinzugekommen sei, die Seele sei vorwiegend in organischen Ausscheidungsprodukten anwesend: so ist das eine Konstruktion *ad hoc*. Es ließe sich allerdings geltend machen, daß die Nieren, wenn sie auch heute nirgend als ausschließliche Seelenträger erscheinen, bisweilen doch einen solchen Vorzug in der magischen Anschauung genießen, daß daraus auf ihre einstige Bedeutung als alleiniger Seelenträger geschlossen werden dürfe. Ich will kein großes Gewicht darauf legen, daß alsdann ebensogut das Blut oder das Herz in dieselbe Rolle eingesetzt werden kann. Wundt läßt sich offenbar vorwiegend von Berichten über Australier und einige Südseevölker leiten. Wir wissen ja durch Lumholtz, Spencer, Gillen und Howitt, daß dort das menschliche Nierenfett eine außerordentliche Rolle im magischen Anschauungskomplexe spielt, daß man auch den erschlagenen Feinden vor allem die Nieren abnimmt und aus ihnen ein Amulett fertigt, daß man irgendeinen wenig beliebten Menschen plötzlich niederschlägt, um ihm sein Nierenfett zu nehmen, weil demselben besondere Kräfte über Leben und Tod zugeschrieben werden. Niere und Nierenfett werden aber nicht deshalb be-

vorzugt, weil hier die Seele als ganze ansässig gedacht wird. Es mag nahe zu liegen scheinen, daß der Zusammenhang mit dem Genitalsystem bei der Bewertung dieser Organe ins Gewicht fällt. Einen Fingerzeig auf die wirkliche Bedeutung des Nierenfetts gibt uns der bei australischen Stämmen weit verbreitete Glaube, den man fast eine „fixe Idee“ nennen könnte, daß ein Zauberer heimlich einem Menschen das Nierenfett entnimmt und den Leib wieder zunäht, worauf der Betreffende krank wird und schließlich stirbt. Wenn wir diese Berichte bei Howitt lesen, wenn wir sehen, wie die Leute sich einbilden, ein Zauberer habe ihnen im Schlafe das Fett entnommen, und wie sie von solcher Verursachung ihres Leidens träumen, dann sind wir nicht im Zweifel, daß es sich hier um einen Versuch handelt, eine häufig vorkommende und zum Tode führende Krankheit zu erklären.¹ Augenscheinlich sind bei jenen Leuten schwere Nierenleiden, die akut auftreten, nicht selten. Ihre Seele beschäftigt sich mit der Krankheit, für die sie keinen Grund wissen. Schmerz, gepaart mit Hohlheitsgefühl, bringt bei der herrschenden magischen Anschauungsweise die erwähnte Vorstellung zustande.

Erst aus diesem Glauben an die magische Verursachung der Krankheit mag der wirkliche Gebrauch des Nierenfettes in der Magie entstanden sein. Was macht denn der Zauberer mit dem Fette, das er dem Menschen geraubt hat? Er benutzt es selbstverständlich in seinem Berufe, sei es zur Heilung, sei es zur Schädigung. Nun wurde wirklich dieser Körperteil zum festen Inventar des Medizinsackes der Zauberer, und die animistische Auffassung nahm die Niere samt dem sie umschließenden Fett unter die bevorzugten Seelenträger auf. Allein im übrigen legt nichts dafür Zeugnis ab, daß etwa in altersgrauer Vorzeit die Niere als ausschließlicher Sitz der Seele resp. des Seelenstoffes gegolten habe. Auch heute gelten dem Australier wie anderen Primitiven nicht nur dieses Organ und andere Organe und Körperteile zugleich als Sitze der Seele; sondern

¹ Howitt l. c. p. 367 ff.

alle flüssigen und festen Ausscheidungen, nicht minder alle Gerätschaften, die ein Mensch an den Mund geführt oder bloß in der Hand gehalten hat, sind mit seinem Seelenstoffe begabt. Speichel, Schweiß, Ausdünstung, Hauch vermitteln das Seelische eines Individuums an andere Individuen und an Dinge. Darum genügt es dem Zauberer oft schon, daß ein Mensch irgendeinen Gegenstand berührt. Er hat dadurch seinen Seelenstoff gewonnen, den er zu freundlichem oder feindlichem Zauber, für oder gegen ihn benützen kann. Ja, auch die Freunde eines Kranken haben von dem Seelenstoff des Kranken so viel an sich, daß auch durch ihre Berührung sein Seelenstoff mitgeteilt wird.¹

Vor Überspannung dieser Seelenstoffanschauung wird man sich jedoch ernstlich zu hüten haben. Wenn man sie zur Theorie ausbaut, so ist man sicherlich von der Bedeutung abgekommen, die sie im Leben der Primitiven hat. Der Animismus, d. h. also hier die Annahme eines solchen Seelenstoffes, ist in dem Ausmaße und in der theoretischen Geschlossenheit, wie ihn Wundt postuliert, gewiß gar nicht vorhanden. Trotz des großen Abstandes der modernen Psyche von der primitiven darf doch an die in unserer Sphäre vorkommenden, analogen Bräuche erinnert werden. Bei den meisten derselben werden wir ohne weiteres sagen, daß nicht nur jetzt nicht, nein, daß niemals die Vorstellung von einem Seelenstoff hinter ihnen verborgen war. Glaubt der verliebte Jüngling wirklich, in den bei sich getragenen Haaren des Mädchens dessen Seelenstoff zu besitzen? Glaubt der Künstler, der Autogramme berühmter Dichter sammelt oder sein Arbeitszimmer mit Meisterwerken schmückt, wirklich an die Nähe und Wirksamkeit von der großen Meister Geist? Glaubt der Bauer, der in des Diebes Fußspur den Nagel schlägt, tatsächlich ein Stück Seele des Diebes festgenagelt zu haben? Ist es nicht im einen Falle die Suggestion, die das Gefühl und die Tatkraft hebt, im anderen lediglich der Wunsch, der nach dem *totum pro parte* strebt?

¹ Ch. Keyßer a. a. O. S. 134.

Die bewußte Annahme eines Seelenstoffes ist auch für die primitive Magie in zahlreichen Fällen nicht mehr erforderlich als in den eben bezeichneten Situationen. Unbewußt und unsystematisch steckt diese Meinung freilich dahinter; weniger bewußt vielleicht als in jenem „ungesunden, gegenseitigen Pflegen der Herzen“ bei den mittelalterlichen Gottesfreunden. Wenn der Gottesfreund Heinrich von Nördlingen durchaus in den Besitz eines abgelegten Schlafrocks der Margarete Ebner gelangen will, so erscheint der Vorstellungshintergrund als ein dem primitiven Empfinden sehr ähnlicher.¹ Steinen stellt den primitiven Seelenzustand ins rechte Licht durch folgende Erwägung: „Der Mediziner, der einen Abwesenden dadurch umbringt, daß er einen vergifteten Pfeil in seine Richtung wirft, oder auch der Verliebte, der die entfernte Freundin küßt, sie unterscheiden sich durch nichts. Der Poet, der im glücklichen Besitz eines von Schiller benutzten Tintenfassens wie Schiller dichtet, und der Eingeborene, der mit einer Kette von Jaguarkrallen um den Hals wie ein Jaguar stark ist, sie unterscheiden sich durch nichts.“²

Wenn wir aber auch wohl auf unserer Hut sein müssen, keine moderne Theoretisierung mit den primitiven Vorstellungen vorzunehmen, so ist doch weiterhin nicht zu leugnen, daß die Meinung vom Seelenstoff tatsächlich einen großen Einfluß auf die Lebenshaltung mancher Völker übte, und daß wir uns bei Studien auf diesen Gebieten gewöhnen müssen, uns in diese Anschauungen einzufühlen. Parkinson weist darauf hin, daß die Reinlichkeit eines Gehöftes oft nur die Folge dieses Glaubens ist; man will dem Übelwollenden kein Zaubermittel an die Hand geben. Deshalb werden die abrasierten Kopfhare ebenso beseitigt wie der ausgeworfene Betelnußspeichel. Warneck ist sogar überzeugt, daß die Auswahl der Speise unter der Einwirkung der Anschauung vom Seelenstoffe steht. „Beim Essen

¹ Vgl. hierzu Reinhold Seeberg, *Aus Religion und Geschichte*, Bd. I 217.

² K. v. d. Steinen a. a. O. S. 297.

und Trinken kommt es nicht sowohl auf die Materie der Speise an, als auf ihren Seelenstoff, nur dieser gibt dem Essenden Kraft und Gesundheit . . . Ist man von einem giftigen Tiere gebissen worden, so wird dieses getötet und der Gebissene ißt von dem Fleisch, um den Biß unschädlich zu machen.“¹

Was aber rund abgeleugnet werden muß, ist, daß die Magie aus solchem Animismus hervorgegangen sei. Animistisch verbräunte Magie ist eine Spätform. Nach allem, was uns der vorige Abschnitt gezeigt hat, liegen ihrer Jugendform ganz andere Motive zugrunde. Diese müssen wir hier noch näher betrachten, vor allem deshalb, weil sie verschiedenartig zu sein scheinen, sodann auch, um die Auffassung von Frazer und Wundt richtig würdigen zu können.

Unsere Analyse der Genesis der Zaubervorstellungen hat bisher verschiedene Motive aufgezeigt. Das erste, was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, waren absichtsvolle Handlungen, die dem noch in keiner Weise magisch bestimmten Zwecke dienten, Tiere anzulocken und zu überlisten. Diese der Auffassung des Jägerlebens abgelauchten Verfahungsweisen wurden verallgemeinert und abgeschliffen, indem Surrogate an ihre Seite und an ihre Stelle traten. Statt der erfahrungsgemäß wirksamen Nachahmung der Tierstimmen wurden etwa Teile des tierischen Organismus, nachdem sie zuvor dekorativ verwendet waren, als magische Mittel benutzt. Das psychische Motiv hierzu kann also der Wunsch des Jägers gewesen sein, die Jagdpraxis und den Jagderfolg durch solche tierischen Organe zu unterstützen, deren Tragen für ebenso wirksam gehalten wurde, wie die praktisch auf ihren Erfolg erprobte Nachahmung der tierischen Stimme und das Anlegen der Felle, das gleichfalls mit Erfolg bei der Jagd angewendet worden war. Der Wunsch führte also zur Verallgemeinerung der Jagdmittel, diese Verallgemeinerung löste die benützten Mittel von

¹ J. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums (2. Aufl. 1908), S. 86.

der wirklichen Erfahrung des Jägerlebens ab: ein falsches Abstraktionsverfahren. Vielleicht war der Wetterzauber, dem sich der übrige sogenannte Analogiezauber anschloß, früher vorhanden als der eigentliche Jagdzauber; seine Entstehung geht aber, wie wir sahen, auch dann auf eine ähnliche verallgemeinernde Abstraktion zurück, die vollzogen wurde, weil der Wunsch nach Änderung des Wetters seine Erfüllung sehen wollte.

Man muß nun weiter annehmen, daß es dem primitiven Menschen in der Zeit dieser Entstehung der Zauberei möglich war, „Erfolge“ solcher magischen Maßnahmen zu verzeichnen. Es mußte sonach die Erfahrung einer Befriedigung des Wunsches und eines ihn mehr oder weniger verwirklichenden Erfolges gemacht werden. Dieses Eintreffen des Wunschobjektes wird nicht immer bloß ein äußerlich zufälliges gewesen sein, da wahrscheinlich die wenigen Fälle solcher faktischen Realisierung des Gewünschten zur Ausbildung der magischen Anschauung nicht genügt hätten.

Das Zusammentreffen von Wunsch und Erfolg kann auch physiologisch und psychologisch bedingt sein. Physiologisch bedingt ist es in dem Falle, wenn die hochgradige Erregung eines Menschen seine eigene Leistungsfähigkeit so bedeutend erhöht, daß eine das gewöhnliche Maß übersteigende Leistung vollbracht wird: der Stein oder Pfeil trifft den sehr entfernten Gegner. Psychologisch bedingt ist das Zusammentreffen von Wunsch und Erfolg in dem Falle, wo der Bedrohte infolge von Schreck, Angst oder Suggestion tatsächlich einen Schaden davonträgt, der ja auch wirklich durch die drohende Gebärde hervorgerufen ist. Dasselbe ist es im Grunde bei der großen Reihe der Suggestivheilungen. Und auch der Fall ist denkbar, daß keine der beiden beteiligten Personen, sondern ein zuschauender Dritter die Wahrnehmung einer ungeheuerlichen Leistung hatte und die handelnde Person dadurch in das Ansehen eines Magiers gelangte.

Unter den Anlässen des Zauberglaubens haben wir auch gelegentlich den Trieb zu ursächlicher Erklärung bemerkt. Vor allem, wenn es sich um Krankheiten handelt, die dem Primitiven fast durchweg als unerklärliche Begebenheiten erscheinen, setzt die Frage nach der Herkunft ein. Unerklärliche Unglücksfälle werden auf feindliche Gesinnung zurückgeführt, denn der primitive Mensch hat das Bestreben, die auf ihn wirkenden Ursachen in Form von Kräften festzustellen, die ihm ähnlich sind, besonders hinsichtlich des Willens und des Persönlichkeitsmoments, wie Vierkandt und namentlich Preuß mit vollem Rechte betont haben.

Hiernach ist deutlich, daß es sich in der Magie auch um eine irrtümliche Anwendung des Kausalbegriffes, um eine falsche Konstatierung eines Kausalverhältnisses handelt. Es ist richtig, wenn nach Frazer, der darin dem Bahnbrecher der Erforschung des Animismus, E. B. Tylor, folgt, das vorschlagende Kennzeichen der Magie darin besteht, daß die Menschen fälschlicherweise die Bestimmungen ihres eigenen Denkens für naturgesetzliche Verhältnisse halten und sich einbilden, die Herrschaft, die sie über ihre Gedanken haben oder zu haben meinen, gestatte ihnen eine entsprechende Herrschaft über die Dinge. Die Definition ist, wie gesagt, nicht unrichtig; sie läßt nur ein Zurückgehen auf den Grund dieser menschlichen Imagination vermischen. Allerdings muß man, um Frazers Ansicht nicht durch unvollständige Wiedergabe zu entstellen, hinzufügen, wie deutlich er durchklingen läßt, daß das psychologische Motiv hierfür in der Meinung gelegen sei, die Welt zu beherrschen, und in dem entsprechenden Anspruch, diese Selbstherrlichkeit gegenüber der Welt auch rücksichtslos auszuüben.

Mag auch die Behauptung eines solchen Bewußtseins der Selbstherrlichkeit des primitiven Menschen weit über das wirkliche Maß des primitiven Selbstvertrauens hinausgreifen, so kann ich doch nicht leugnen, daß Frazer hiermit auf das richtige Moment hinweist. Denn dieses ist, wie oben ange-

deutet wurde, der Wille des Menschen, ein lebhafter Wunsch, und zwar ein solcher egoistischer Art.

Mit besonderer Betonung hat dieses Moment Sigmund Freud hervorgehoben, indem er zugleich darauf hinweist, daß die magische Handlung zunächst nichts anderes ist als der Versuch, die Befriedigung des Wunsches „darzustellen, so daß man sie gleichsam durch motorische Halluzinationen erleben kann“.¹ Es ist nur nötig, ergänzend hinzuzufügen, daß, wie für den die Handlung ausführenden Menschen oder das magische Subjekt seine Halluzination das Gefühl der Befriedigung und die Einbildung der Wunscherfüllung mit sich bringt, ebenso dem Objekte der Handlung, wenn es ein Mensch ist, die Suggestion dieselbe Leistung vorspiegelt. Dadurch besonders tritt schon mehr und mehr der Wunsch resp. die Furcht zugunsten der Anschauung der Handlung zurück, die dem Erfolge voraufgeht. Das von der Magie betroffene Objekt bringt, vorausgesetzt, daß es ein menschliches Wesen ist, einen anderen Gesichtspunkt in Anwendung. Allein das genügt noch nicht zur Erklärung dessen, daß aus halluzinatorischen Wunschbefriedigungen magische Praktiken entstehen. Denn „mit der Zeit verschiebt sich der psychische Akzent von den Motiven der magischen Handlung auf deren Mittel, auf die Handlung selbst. Vielleicht sagen wir richtiger, an diesen Mitteln erst wird ihm die Überschätzung seiner psychischen Akte evident.“² Wodurch aber verschiebt sich „mit der Zeit“ der psychische Akzent? Wodurch entsteht die Einsicht in die Überschätzung der Kraft des Wunsches und

¹ S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913) S. 77. Es heißt dort unter anderem: „Die Motive, welche zur Ausübung der Magie drängen, sind leicht zu erkennen, es sind die Wünsche des Menschen. Wir brauchen nur bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat. Im Grunde muß all das, was er auf magischem Wege herstellt, doch nur darum geschehen, weil er es will. So ist anfänglich bloß ein Wunsch das Betonte.“

² S. Freud a. a. O. S. 78.

in die Begrenztheit der Durchführung des Willens? Hier muß auch die Erfahrung tatsächlich ausgebliebener Erfolge ihre Stelle erhalten. Durch sie gelangt der Mensch gänzlich dazu, die den Wunsch begleitende Handlung, die bisher nichts als die fiktive Darstellung der Erfüllung war, auszubauen und auf diese weiterausgestaltete Handlung einen besonderen Nachdruck zu legen. Das ist dann der Geburtsakt der komplizierten Magie, wie sie uns in der Regel erscheint.

Hieraus ergibt sich, wie über Wundts Auffassung des Zauberglaubens zu urteilen ist. Er will „angesichts der völkerpsychologischen Tatsachen“ David Humes Kausalitätstheorie „vollständig umkehren“. Gleichsam zwei große Gebiete unterscheidet er, auf die sich das Erkennen des Naturmenschen in verschiedener Weise bezieht: „die gemeinen alltäglichen Ereignisse, die als selbstverständlich hingenommen werden, und die ungewöhnlichen, seine Neugierde und vor allem seine Furcht und sein Staunen erregenden Erscheinungen“. Nicht die regelmäßige und die gewohnheitsmäßige Abfolge der Erscheinungen ist es, aus der dem Urmenschen die Vorstellung einer Kausalität hervorgeht, sondern allein das Unerwartete, Ungewohnte, das, weil es aus dem regelmäßigen Verlauf der Ereignisse herausfällt, Schrecken, Furcht und Zorn und mithin die Frage nach der Ursache wachruft. Zu den regelmäßigen Vorgängen, die das Kausalitätsbedürfnis noch nicht wachrufen, rechnet Wundt unter anderem den Wechsel von Wachen und Schlafen, von Tag und Nacht, die normalen menschlichen Triebe und Begierden und deren Befriedigung. Dem zweiten Gebiete der außergewöhnlichen Ereignisse gehören vor allem Krankheit und Tod, Unfälle aller Art, merkwürdige Träume und Visionen sowie die nicht regelmäßig wiederkehrenden, sondern den gewöhnlichen Gang der Naturgeschehnisse auflösenden Naturerscheinungen an, wie Gewitter oder der erquickende und befruchtende Regen. Solchen Ereignissen ist zudem ein sie häufig

begleitendes Grauen, die vor ihnen bangende Furcht oder anderseits ihr nützlicher Charakter eigentümlich. Durch die infolgedessen ausgelöste Affekterregung wird der Kausalitätstrieb verwirklicht, und eben hierauf beruhe auch der Zauberglaube.¹

Wundt meint also, nur ganz außerordentliche Ereignisse sind die Erreger der kausalen Betrachtung, die der primitive Mensch anstellt; je geringer der Grad des Außergewöhnlichen, um so weniger regen die Vorgänge das Kausalitätsbedürfnis an. Das Unerwartete, zumal wenn es das Gemüt heftig erschüttert, wie ein plötzlicher Todesfall, regen das zuvor noch nicht erwachte kausale Denken an; „da fordert nun um so mehr der erschreckende Eindruck die Annahme eines mächtigen Zaubers heraus“.

Man könnte nun mit gutem Grunde in Zweifel ziehen, ob wirklich mit dieser von Wundt angenommenen Ausschließlichkeit allein die außergewöhnlichen Ereignisse die Ursachenfragen in der Psyche des Naturmenschen auslösen. Auch das Kind, das Wundt als Analogon anführt, staunt oft genug bei der ersten Wahrnehmung von an sich ganz regelmäßigen Vorgängen, so daß wir die Kausalfrage ihm von Auge und Lippen ablesen können. Bei der Unterbrechung der normalen Geschehenskette durch außergewöhnliche Vorfälle wird der Trieb zur Ursachenerforschung nicht erst ins Leben gerufen, wohl aber wird er sich ungebärdiger zur Geltung bringen. Sicherlich befindet sich aber Wundt mit der Art, wie er Krankheit und Tod als die Erreger der Kausalfrage wertet, nicht im Einklang mit den „völkerpsychologischen Tatsachen“. Er sagt, ein Schmerz, eine Verwundung oder ein Todesfall, dessen äußere Ursache klar ersichtlich ist, gehöre, wenn schon nicht zum alltäglichen Wechsel des Lebens, so doch „zu den Ereignissen, die ohne Nachdenken hingenommen werden, weil sie nie anders gewesen sind und nie anders sein können. . . . Der Schmerz der Krankheit, auch wenn er von keiner Waffe eines verfol-

¹ Wundt, Völkerpsychologie II 2, S. 177 ff.

genden Feindes herrührt, verbindet sich mit der Vorstellung des feindlich Gesinnten, der ihn hätte senden können.“¹ In diesem Falle also, und nur in diesem Falle, werden die Lücken im Vorstellungskomplex durch Hinzufügung einer Ursache ausgefüllt. Eigentlich würde das wohl bedeuten, daß im anderen Falle die Ursache auf der Hand lag. Allein darauf kommt es hier nicht an. Das uns bekannte Leben und Denken der heutigen Primitiven ist offenbar anders eingerichtet. Denn auch der durch äußerliche Verwundung hervorgerufene Schmerz wird nicht der unmittelbar wahrgenommenen nächsten Ursache zugeschrieben, sondern einer weiter zurückliegenden Ursache, die in der magischen Verknüpfung eines feindlichen Willens mit dem schädlichen Ereignis erblickt wird. Der Kai, der sich im Sumpfdickicht an einem Bambuspfahl aufspießt, macht hierfür den Bambuspfahl, resp. seine eigene Unvorsichtigkeit ebensowenig verantwortlich wie den Willen des Selbstmörders für den Selbstmord. Das Kausalitätsbedürfnis könnte auch bei diesen außerordentlichen und schrecklichen Ereignissen durch die in der Erfahrung tatsächlich gegebenen Ursachen durchaus befriedigt sein. Gleichwohl wird in Form eines feindlichen Zaubers eine magische Ursache im Hintergrunde konstruiert.

Jedenfalls gehören also für den Naturmenschen Verwundungen im Kampf, Verletzung und Unfall nicht zu jenen selbstverständlichen Erlebnissen, bei denen nicht nach einer Ursache gefragt wird. Wundts Meinung, daß solche Vorfälle genau so wie die Tatsache von Hunger und Sättigung hingenommen würden, ist nicht haltbar. Nicht unerwähnt lassen darf ich in diesem Zusammenhange, daß auch ganz alltägliche Begebenheiten auf ihre Ursachen hin angesehen werden. Dafür legen zahlreiche Mythen und Märchen Zeugnis ab, wie die Sage von dem Raben, der den Menschen das Feuer von der Sonne holte und sich dabei verbrannte. Denn hier wird eine Antwort auf die Frage ge-

¹ Wundt, Völkerpsychologie II 2, S. 181.

geben, warum der Rabe ganz schwarz ist.¹ Ein ähnliches Märchen erläutert, warum die Schildkröte ein ganz plattes Brustschild hat. Und nicht nur für Krankheiten machen Indianer die Tiere verantwortlich, sondern sie wissen auch, daß der Schlaf von einem Tiere gebracht ist.²

Etwas anderes teilt uns aber dieser tatsächliche Befund mit. Nicht darum handelt es sich bei den außergewöhnlichen Unglücksfällen, weshalb der primitive Mensch hier nach einer Ursache fragt, sondern darum, weshalb er die in der offenkundigen Tatsachenverkettung gegebenen Ursachen nicht anerkennt, sie überspringt und eine imaginäre Ursache erfindet. Der Grund hierfür liegt bei den betrachteten Fällen nicht in der Ungewöhnlichkeit des Ereignisses, sondern in dem Gefühlston oder Affekt, von dem die Wahrnehmung des Ereignisses begleitet ist.

Das hat auch Wundt (S. 181) sehr gut ausgesprochen. Hätte er hervorgehoben, daß in diesem Gefühlston der ausschlaggebende Faktor vorliegt, so hätte er es gewiß vermieden, den Ansatzpunkt für die Entstehung der magischen Anschauung in dem Bedürfnis nach Befriedigung des Kausalitätstriebes zu sehen. Der Zauberglaube entsteht viel weniger absichtlich, viel unbewußter, als daß er durch das Suchen nach Ursachen für Begebnisse fundamementiert zu denken wäre. Das heißt zwar nicht: ohne jede zwecktätige Maßnahme, wenigstens nicht in jedem einzelnen Fall, wohl aber heißt es, daß der magische Zweck als solcher bei den frühesten Ausbildungen magischer Riten noch nicht den Ausgangspunkt bildete.

¹ Heinrich Schurtz in den „Grenzboten“, zitiert bei Leo Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes (1904), S. 21 f.

² Karl v. d. Steinen a. a. O. S. 312. — Vgl. z. B., wie durch eine ähnliche Tierfabel nach Theodor Koch-Grünberg die Nanána-Indianer Nordwest-Brasiliens sich den Tatbestand erklären, daß in zwei Seen dieselben Fische sich finden, während sie in dem dazwischenliegenden Teile des Flusses nicht vorkommen. Eine Schlange war einst unter der Erde vom einen zum andern See gekrochen, und das so entstandene Loch benutzt hernach die Fische. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, 2. Bd. (1910) S. 73.

Ein Beispiel möge das erläutern. Nehmen wir die Vorstellung von der magischen Wirkung der Kriegstänze der Frauen. Über die Entstehung der magischen Bedeutung des „Kriegstanzes“ der Männer habe ich oben gesprochen (S. 45). Der Tanz der Frauen vor dem Dorfe kann nicht in direkter Beziehung zu dem von den Männern im Felde geübten Waffenhandwerk gedacht werden. Diese Beziehung war nicht ursprünglich gegeben, sondern sie ist spätere Deutung, nachdem die Frauen ohne irgendwelche magische Absicht sich bei solchen Gelegenheiten an tanzende Bewegungen gewöhnt hatten. Die Frage ist aber so zu stellen: wie gelangte man dazu, dem Tanze eine magische Wirkung zuzuschreiben? Die Frauen haben in dieser Zeit sicher nichts Wichtigeres zu tun als die möglichen Geschicke ihrer Angehörigen draußen zu besprechen. Nichts ist, zumal bei der Lebendigkeit der Naturmenschen, begreiflicher, als daß sie bei aufgeregter Besprechung der Vorgänge dieselben durch ihre Bewegungen zur Darstellung bringen. Aufgeregt wie sie sind, geben sie ihrem Gemütsdrucke in exaltierter Gebärde und Tanz Ausdruck, wobei sie die Tätigkeiten nachahmen, mit denen sie ihre Männer beschäftigt glauben. Die Weiber der Tshi-Leute von der Goldküste feiern z. B., während sich ihre Männer in einem Feldzuge befinden, durch Prozession und Gebete zu den Göttern eine Zeremonie Namens *Mohbor-meh* d. i. „Erbarmen über uns“; sie tanzen dabei, vom Kopf bis zu den Füßen weiß bemalt, in den Straßen, schreiend und mit Messern und Schwertern gestikulierend; und außerdem kommen sie zu der Stunde, wo sie die Schlacht im Gange glauben, mit melonenartigen Früchten zusammen und hacken mit Messern auf dieselben ein, als ob sie die Köpfe der Stammesfeinde bearbeiteten.¹ Ohne jegliche Absicht, den Kriegern magische Hilfe zu spenden, führen sie diese gleichsam tanzenden Bewegungen rein spontan aus, Bewegungen die zunächst als einfacher Reflex der inneren Erregung begreif-

¹ A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa* (1887), p. 226 f.

lich sind. Doch scheinen diese Frauen, wie Ellis sagt, „in mancher Hinsicht als weibliche Krieger betrachtet zu werden, die die Stadt während der Abwesenheit der Männer bewachen“. Wie derartige Bräuche entstanden sind und wie ihnen nach und nach eine magische Bedeutung beigelegt worden ist, läßt sich leicht erklären. In der lebhaften Unterhaltung der aufgeregten Frauen werden Angriff und Sieg markiert. Nun kommen die Männer siegreich heim: die Frauen hatten ja geholfen, heißt es da vielleicht. Umgekehrt mögen einmal die Weiber, weniger ängstlich, den „Kriegstanz“ unterlassen haben und ihren gewohnten Beschäftigungen nachgegangen sein. Kamen in diesem Falle die Männer geschlagen heim, so wurden sich die Frauen bewußt, nicht genügend mit ihren Gedanken bei den Männern gewesen zu sein. So ward der Mißerfolg dem Unterlassen ihrer Pantomime zugeschrieben. Nun wirkte der Gefühlston ein, nämlich der Affekt des Bedauerns oder die Reue über das mangelhaft bekundete Interesse am Kampfe der Männer. Die neue kausale resp. teleologische Beziehung setzte ein. So entstand nunmehr die Deutung: wie können auch die Männer siegen, wenn die Frauen nicht durch Anteilnahme an ihrem Geschick, durch kriegerische Tänze den Sieg bereiten helfen? Die Idee des sympathetischen Zaubers ist hiermit formuliert.

Das ursächliche Verhältnis zwischen der magisch aufgefaßten Handlung und dem Erfolg ist also erst hineingedeutet. Ganz augenscheinlich liegt die Verwechslung des zufälligen Zusammentreffens der Ereignisse mit dem wirklich ursächlichen Verhältnis vor. Der magische Zusammenhang der an sich nur äußerlich parallel laufenden und wenigstens ursprünglich in einem anderen Zusammenhange zueinander stehenden Begebenheiten ist nachträglich hinzugedacht. Letztlich ist das weniger eine falsch angeschaute Kausalität als eine falsche Teleologie. Von irgendwelcher bewußten, wenn auch falschen Anwendung des Kausalitätstriebes kann bei der Entstehung der Magie nicht gesprochen werden. Diese Anwendung gehört weniger zu ihrem Wesen als zu ihrer äußeren Erscheinungsform.

Instruktiv für das Verhältnis der komplizierten magischen Prozeduren zu den einfachen ist namentlich auch das getrennte Vorkommen je der einen oder der anderen Form bei benachbarten Stämmen. Während in Australien die umständliche Manipulation mit einem menschlichen Armknochen, an den Seelenstoffträger angebunden werden, sehr üblich ist zur Ausführung der schwarzen Magie (des früher beschriebenen „Beinstellens“, des Guliwil u. a.), findet sich unter den Ilpirra die ganz einfache Methode, über einen Finger einen Zauberspruch zu singen und ihn dann in der Richtung nach dem Feinde auszustrecken. Alles bei anderen Stämmen übliche Beiwerk, dem, sobald es praktiziert wird, gerade die Hauptbedeutung zufällt, ist hier und in wenigen anderen Stämmen unbekannt. Es wird keine bildliche Darstellung des Feindes gegeben mit der Absicht, das ihr zugefügte Übel an der Person selbst verwirklicht zu sehen; es werden auch nicht Haare oder Nägel als Seelenstoffträger verwendet. Wenn Spencer und Gillen, die darüber berichten, das Fehlen der ausgebildeteren Zauberform damit in Verbindung bringen wollen, daß in den betreffenden Stämmen menschliches Haar als ein sehr wertvolles Geschenk angesehen werde und daß die Verfügung über dasselbe durch bestimmte Sittenregeln geordnet sei, so liegt die Unzulänglichkeit dieses Gesichtspunktes auf der Hand. Je höher das Haar bewertet wird, um so wichtiger wird es in der Magie werden. Vor allem aber würde der angegebene Umstand nur erklären können, weshalb sich die Magie hierorts von der Verwendung der Haare fernhält, nicht jedoch, weshalb auch keine Nägel und keine schematischen Abbildungen der zu bezaubernden Person angewandt werden. Ganz deutlich erkennen wir bei diesen Stämmen ein ursprüngliches Stadium der Magie, die sich noch mit jenen einfachen Manipulationen begnügt, die unmittelbar aus dem Affekt des Zornes oder Hasses hervorgehen. Sehr treffend fügen die Berichterstatter auch hinzu, daß deshalb, weil die magische Zeremonie mit dem Finger ausgeführt wird, am liebsten ein Armknochen und nicht ein Bein-

oder Rippenknochen in der komplizierteren Form der schwarzen Magie benutzt wird.¹

Von großer Bedeutung ist auch noch eine andere Eigentümlichkeit der Psyche des primitiven Menschen, das ist jene eigentümliche Sympathie, die man auch als stellvertretende Sympathie bezeichnen kann. Es ist der Psyche des primitiven Menschen verhältnismäßig sehr leicht, sich mit einer anderen Person und selbst mit Tieren zu identifizieren.² Bei den maskierten Tänzen der Südseeinsulaner, der Australier, der Indianer ist der maskierte Tänzer nicht bloß die Analogie des Tieres, dessen Maske er trägt; er ist nicht wie der Hund, der Jaguar, das Opossum, sondern er ist selbst jenes Tier.³ Daher glauben viele Völker, ihre Zauberer hätten die Macht, sich in wilde Tiere zu verwandeln und als solche die Menschen heimzusuchen; in der Tat kleiden sich die Zauberer nächtlicherweise in Tierfelle und stiften Unfug, was durch Ergreifung solcher Missetäter („Tigermenschen“) seitens der Kolonialbehörde genügend erwiesen ist.⁴ Auch abgesehen von der Maskierung ist diese Identifikation sehr üblich. Bei den Initiationszeremonien der Australier sind die mit Federn geschmückten Männer selbst die Totems, die Eidechse, die Schlange usw. Sehr oft ist der Zauberarzt, der sein eigenes Zahnfleisch blutig reibt, um dem Kranken den Austritt der Krankheit zu symbolisieren, nach der Vorstellung des Kranken und auch des Arztes der Kranke selbst in eigener Person. Der Schamane, der vor den Augen des Patienten bis zur Todeserschöpfung in wildem Taumeltanz sich abmüht, handelt an des Kranken Statt. Erwägt man die in jenen Vorstellungen

¹ Spencer and Gillen, *The Native Tribes* etc., p. 552f.

² Vgl. Richard Thurnwald, *Ethnologische Studien an Südseevölkern* (Beihefte der Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, 6. 1913), S. 103.

³ Anders freilich K. v. d. Steinen S. 319 von den Bakaïri: der Zauberer „wird aber nicht eigentlich das Tier selbst, er geht stets in das Tier hinein und steckt stets in dem Tier, ja er kann in dem Fuße eines Tapirs sein und den Geier packen“.

⁴ A. le Roy, *La Religion des Primitifs* (1909), p. 342f.

hervortretende psychologische Struktur, so ist eine wichtige Verbindungslinie zum Verständnis manchen sympathetischen Zaubers gefunden. Bei der späteren magischen Ausdeutung des zuvor besprochenen weiblichen Kriegstanzes kann auch dieser Faktor ein verbindendes Glied in der Vorstellungskette sein. Die im Kriegstanz sich mühenden Frauen sind den kämpfenden Männern gleich, und die Männer siegen, wenn die Frauen den Sieg symbolisieren. Das eigentliche Solidaritätsgefühl — selbst ein „symbolischer“ psychischer Akt — führt zu jener Idee der Stellvertretung, die in der magischen Anschauungsweise einen wichtigen Faktor darstellt.

Das ist aber wieder eine Wurzel der magischen Vorstellung, die außerhalb des gewöhnlichen Kausaltriebes liegt und die eine viel größere Rolle in der magischen Anschauung spielt als die vermeintliche kausale Gedankenreihe. Mag uns dieses Moment wie ein mangelhaft ausgebildetes Vermögen der tatsächlichen Unterscheidung vorkommen oder wie die Äußerung eines weitgehenden Triebes zur Anempfindung an fremde Eigenheit, gleichviel, es folgt daraus, daß der primitive Mensch das, was er an einem Objekt (dem Zaubermittel) tut, als einen an der fremden Person selbst vollzogenen Akt ohne Schwierigkeit auffassen kann, oder daß, was eine Person tut, als von einer anderen geleistet angesehen werden kann.

Nur um diese Identifizierung in ihrer Tragweite zu zeigen, erwähne ich noch den von Thurnwald selbst erlebten Vorfall. Sein Hausherr lungerte eines Tages ganz verstört auf einer Holztrommel. Es war nichts weiter aus ihm herauszubekommen, als daß er krank sei. So mußte sich der Forscher damit begnügen, Aloepillen zu verabreichen. Am Nachmittag bot sich dasselbe Bild, und erst andere Leute gaben die Aufklärung, nicht er, sondern seine Frau sei krank, und zwar liege sie mit einer Wunde darnieder. Sobald die Frau gesund geworden, war auch der Mann gesund. Mit Recht weist meines Erachtens Thurnwald darauf hin, daß durch solches physio-

logisches Mitleiden mittels der Idee absoluter Identifizierung das Männerkindbett, die Kuwade, entstanden sein möge.¹

Nach allem erklärt sich die Entstehung der Magie aus den einfachen psychischen Bedingungen und fast unreflektierten Handlungen, die dem prähistorischen Menschen fernster Vorzeiten zugeschrieben werden dürfen. So verdient der Amerikaner Irving King gewiß Zustimmung, wenn er die Magie fast ausnahmslos aus irrelevanten Gewohnheiten und Bräuchen herleiten will, die selbst in der Lebenspraxis nur eine ganz zufällige und nebensächliche Stellung einnehmen.² Vor allem macht King diesen Gesichtspunkt auch gegen die Theorie Frazers geltend, daß die Magie des primitiven Menschen auf seiner Voraussetzung beruhe, Gleiches bringe Gleiches hervor. Weiter bemerkt King, daß, soweit wirklich der primitive Mensch für sich selbst diese Ursache der Wirksamkeit eines magischen Ritus feststelle, ihm die Annahme genüge, es werde durch den Ritus eine „mysterische Potenz“ entbunden oder in Aktion gesetzt, mit welcher er die ganze Natur überladen glaubt.³ Diese Annahme nennt er eine viel einfachere als die Frazersche, nach welcher der primitive

¹ Thurnwald a. a. O. S. 103. Bei der Kuwade handelt es sich, wie ich hier nicht näher ausführen kann, nicht um eine Identifizierung des Mannes mit der Wöchnerin, sondern um eine solche mit dem Kinde. Das bestätigen die zahlreichen Gepflogenheiten bei der Ausführung der Kuwade trotz der mancherlei Verschiedenheiten im einzelnen. — Thurnwald hebt stark hervor, daß in dem oben angeführten Falle kein moralisch geartetes Mitleid den Antrieb zum Verhalten gab, sondern eine „egozentrische Form des Mitleidens“. Dieselbe Person kann ihre schwer kranken Angehörigen ruhig liegen lassen, ohne sich um sie zu kümmern, ja die Leute, bei denen die Kuwade üblich ist, schleppen ihre Kranken auch wohl in die Waldeinsamkeit, worüber schon Maximilian Prinz zu Wied-Neuwied im 3. Bande seiner „Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—1817“ von den Camocan-Indianern berichtet. Siehe: Museum der neuesten und interessantesten Reisebeschreibungen Band 9 (1825) S. 83.

² I. King, *The Development of Religion* (1910) p. 179 ff.

³ King l. c. p. 185.

Mensch die Erwägung anstelle, Gleiches bringt Gleiches hervor, und auf Grund dieser Erwägung seine magische Handlung als einen Analogiezauber ersinne.

Insoweit Kings Meinung besagt, daß die magischen Bräuche aus ganz einfachen Manipulationen, denen noch gar keine magische Abzweckung einwohnt, herausgewachsen sind, bestätigt sie sich aus den Darlegungen dieses Abschnittes. Daß im Zustande einer bereits theoretisch fortgebildeten Magie und von berufsmäßigen Zauberern die magischen Praktiken säuberlich ausgeklügelt werden, kann nicht daran irre machen, daß der ersten Magie des prähistorischen Menschen ein prämagisches Handeln vorausgegangen ist, aus dem unbeabsichtigt die magische Verrichtung hervorging. Wenn durch die Fortbildung magischen Empfindens und Grübelns das ursprünglich Einfache und Unreflektierte zum Komplexen und stark Reflektierten wird, so bleiben doch die Grundlagen immer die gleichen.

Wenn die Thompsonindianer die Regel aufgestellt haben, nicht oberhalb der Fischplätze zu baden, weil der Lachs noch weit unterhalb der Badeplätze unruhig wird, so hat das an sich natürlich gar nichts mit Magie zu tun, kann jedoch der Ansatzpunkt einer magischen Praxis werden. Wenn den Kindern verboten wird, im Winter den Namen des Präriewolfes auszusprechen, weil dadurch die Kälte zurückgerufen werden kann, so ist das eine ganz harmlose Gepflogenheit wie zahlreiche volkstümliche Sitten in aller Welt. Sie beruht einfach auf der äußerlichen Verbindung der Erscheinung des Präriewolfes und der winterlichen Kälte, d. h. auf eben jener primitiven Anschauung von der ursächlichen Beziehung von Tieren zu Natur- und Kulturgrößen, von der oben gesprochen wurde. Die bei vielen Naturvölkern üblichen Kombinationen von Tieren mit Gütern oder Übeln hat zur Idee der ursächlichen Verkettung des Tieres mit einer bestimmten Witterungs- oder Vegetationserscheinung geführt, und diese Anschauung ist fern

von jeder magischen Vorstellung. Sie kann jedoch eine prämagische genannt werden, sobald sich aus dieser ein magischer Brauch entwickelt. Das ist z. B. geschehen, wenn das Aussprechen des Namens des betreffenden Tieres nicht mehr bloß symbolisch, sondern von realen Wirkungen begleitet gedacht wird. Ist jenes Verbot scherzhaft und symbolisch gemeint, dann liegt ein harmloser Scherz vor, der aber ohne Schwierigkeit und ohne weitere Umstände zur magischen Vorstellung umgebildet wird, falls das Verbot ernsthaft gemeint ist. Genügt die Nennung des Namens des braunen Bären, um wirklich eine Seuche über den Clan heraufzubeschwören, so ist aus jener vorstellungsmäßigen Kombination durch den Einfluß der Furcht eine magische Auffassung entstanden.

Wunsch- oder Furchtmotive sind, wie wir schon sahen, stark daran beteiligt, wenn die an sich harmlosen Bräuche mit einer magischen Auffassung umkleidet werden. In der Volkssitte ist die bloß symbolische Auffassung nicht etwa die Abschwächung einer bereits vorher ausgebildet gewesenen magischen Gepflogenheit; sondern in der Regel ist umgekehrt die magische Auffassung und Verwertung eine Vergrößerung der vorher bloß symbolisch gemeinten Anschauung. Es handelt sich in der Magie um eine realistischere Auffassung. Wenn man nun etwa das Fell des Präriewolfes in den Rauchfang hängt, damit der Winter vorübergehen soll, so ist ein umständlicher magischer Brauch gebildet worden. Diesem Brauche liegt eine Absicht zugrunde, die aus jener Anschauung von einem realen Zusammenhange des Tieres mit der Witterung hergeleitet ist. Das heißt: Die komplexe magische Handlung beruht freilich auf einer bestimmten Überlegung, diese selbst jedoch entspringt einer einfachen Wahrnehmung, die man zu machen glaubt, und die dieser Wahrnehmung entsprechende Anschauung vom Zusammenhange des Tieres mit der Witterung ist von jeder magischen Beimischung frei und repräsentiert das vormagische Stadium in diesem Falle.

Das vormagische Stadium der magisch gewordenen und magisch verwerteten Handlung läßt sich, wenn das nicht unmißverständliche Wort der neueren Psychologie hier einmal gestattet sein darf, als ideomotorisch bezeichnen. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, daß bei allen diesen Handlungen der Wille überhaupt ausgeschaltet sei. Es bedeutet lediglich, daß in jenen vormagischen Akten, aus denen magische werden, wie in dem besprochenen Tanz der Frauen, noch keinerlei Absicht auf diejenige Wirkung vorliegt, welche als magisch intendiert erscheint. Diese Handlungen sind ideomotorisch, sofern sie unwillkürliche Bewegungen sind, die durch den momentanen Effekt oder die augenblickliche Vorstellung ausgelöst werden, oder sie sind der magischen Wirkung gegenüber so irrelevant, daß zunächst ein ganz andersartiger Effekt mit ihnen erzielt werden soll. Sie dienen im letzteren Falle zwar schon einem bestimmten Zwecke und sind demgemäß absichtsvoll eingeleitete Handlungen, jedoch ist der Zweck in anderer Richtung zu suchen, als wohin ihn die magische Auffassung und Umdeutung des Handlungszweckes verlegt.

Hierzu kommt bei anderen magischen Manipulationen das Motiv des Nachahmungstriebes, der sich zudem auch oft unbewußt in Wirksamkeit setzt. Dieser Trieb wird bei der Wahrnehmung fremder Bewegungen oder Stellungen leicht zur Wiederholung mit den eigenen Gliedern angeregt. Selbst wo er mit voller Absicht in Aktion gesetzt wird, liegt doch seiner Erregung etwas Unwillkürliches und Instinktives zugrunde, das an sich noch nicht magische Bedeutung hat. Es wird magisch vor allem dann, wenn der nachahmende Akt nicht direkt durch das anwesende Vorbild veranlaßt wird, sondern durch die Erinnerung an das abwesende Vorbild der Handlung. Gerade wenn der betreffende Organismus oder Vorgang, dem die Nachahmung gilt, nicht gegenwärtig ist, wird die Nachahmung aus der Erinnerung produziert mit der Tendenz, daß der nachgeahmte Organismus oder Vorgang gegenwärtig werden soll.

Von dieser Nachahmung aus dürfen wir jedoch noch einen Schritt weiter zurückgehen zu der einfacheren Form des bloßen Herbeiwünschens durch Anrufen des entfernten Objektes oder Vorganges. Wenn das kleine Kind, das des Abends zum erstenmal die Bekanntschaft seines Schattens an der weißen Tür machte, am nächsten Morgen sich wieder vor die Tür stellt und die drei Worte sagt oder lallt: „Lotte Schatten kommen“, vielleicht auch diese Worte durch einige Bewegungen begleitet, wie sie der Schatten ausgeführt hatte: dann verhält es sich ganz genau so wie der Mensch, der dem Winde in derselben Weise wie seinem im Walde befindlichen Bruder pfeift oder den Regen herbeiplätschert. Das Beispiel des Kindes macht zugleich deutlich, daß für die magische Wind- oder Regenproduktion nicht die Vorstellung einer „Kraft“ erforderlich ist, sondern daß die einfache Verbindung des dem Wind oder Regen eigentümlichen Geräusches und des Windes selbst, sowie schließlich, genau genommen aber in erster Linie, die Vorstellung der eigenen Person als der wünschenden genügt. Das Blasen, Hauchen oder Pfeifen soll nicht etwa dem be-seelt gedachten Winde zu Gehör kommen. Solche animistische Auffassung liegt ursprünglich fern. Die lautliche Nachahmung des Windes ist, so mangelhaft sie sein mag, lediglich die Projektion des Wunsches und veranschaulicht in unvollkommener Nachbildung des Gewünschten die Erfüllung des Wunsches.

Ähnlich wie die lautliche Darstellung des gewünschten Objektes kann auch seine bildliche Darstellung als das gewiesene einfache und natürliche Mittel seiner Erlangung verwendet werden. Die Darstellung als solche ist in beiden Fällen der primäre magische Akt, nur die Art der Darstellung ist jetzt von der lautlichen in die bildliche verschoben: in die zeichnende oder schreibende Nachahmung des Gegenstandes resp. bei weiterer Entwicklung magischer Vorstellungen, auch in die Nachahmung d. h. das Schreiben oder Aussprechen seines

Namens. Der Weg zum sogenannten „Namenzauber“ ist also ein ebenso einfacher wie ursprünglicher.

Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß in solchen sehn-süchtigen Wünschen nach Besitz oder Anwesenheit bestimmter Objekte zum Teil der Ursprung der bildenden Kunst und der Schriftmalerei gelegen war. Freilich nur zum Teil. Denn man muß hier sofort wichtige Kautelen hinzufügen. Es gibt andere Faktoren, die vielleicht sogar eine wichtigere Rolle beim Zustandekommen der Kunstbetätigung gehabt haben mögen. Schon in der „instinktiven“, unbewußten Nachahmung an sich liegt sicherlich ein Hauptmotiv der Entstehung und Ausbildung der Kunst, und der Spieltrieb, auf den schon in anderem Zusammenhange hingewiesen wurde (vgl. S. 45) und der mit dem Nachahmungstrieb eng verbunden erscheint, hat seine große Bedeutung für dieses Gebiet menschlicher Tätigkeit. Aber nichtsdestoweniger kann auch in dem Zweckgedanken, sich durch bildliche Darstellung des Gegenstandes seiner Anwesenheit oder seines Besitzes zu versichern, ein wesentliches Förderungsmittel der Kunst erblickt werden. Aber auch dabei ist nicht zu vergessen, daß, abgesehen von dieser magischen Vorstellung, die bildliche Darstellung des Objektes, das man selbst entbehren muß, einen vermeintlichen Ersatz und dadurch Wohlgefallen zu erregen vermag — ein Erfolg, der weit mehr als jene magische Idee dem Wesen der Kunst entspricht.

Einen Beleg für die sehr frühe Beziehung von bildender Kunst und Magie liefern bei entsprechender Deutung die schönen Gemälde der prähistorischen Menschen des alten Diluviums. Unter jenen epochalen Funden steht die große Grotte von Altamira bei Santander in Nordspanien voran, die seit 1887 planmäßig erschlossen worden ist. Außerdem kommen eine ganze Reihe von südfranzösischen Höhlen mit kunstvollen Zeichnungen und Gemälden in Betracht, wie diejenigen von de la Mouthe und von Font de Gaume und Combarelles in der Dordogne, die Höhle von Chabot und die 1896 entdeckte von Pair non Pair in der

Gironde, schließlich die von Niaux im Departement Ariège Um einige Jahrzehntausende werden wir zurückgeführt, finden aber den Menschen, der mühsam um seine Existenz ringt und an der Beherrschung der umgebenden Natur arbeitet, auch schon mit der Ausübung darstellender Kunst beschäftigt. Er malt vorwiegend Tiere, und zwar solche, die ihm für seinen Lebensunterhalt von hervorragender Bedeutung sind. Wir sehen das Renntier und den Bison in mannigfachen lebenswahren Stellungen, die Hirschkuh mit vorgereckter Zunge, den Eber im eilenden Lauf. Nachdem jetzt über jeden Zweifel erhaben ist, daß wir es in diesen Bildern mit echten Überbleibseln aus „steinalter“ Vorzeit zu tun haben, und zwar aus einer Periode, die durch die Art der Stein- und Knochenbearbeitung in den Anfang der Magdalénien-Zeit anzusetzen sein dürfte, sind wir berechtigt, alle hier gebotenen Aufschlüsse über die fernsten prähistorischen Zustände des Menschengeschlechtes als die sichersten Dokumente zu benutzen, die irgend denkbar sind.

Die von diesen Menschen angefertigten und auf uns gekommenen Kunstprodukte erzählen uns von einer in dieser Beziehung ungleich höheren Kulturform, als die heutigen Primitiven sie aufzuweisen haben. Selbst die berühmten Malereien der Buschmänner können sich an Feinheit der Auffassung, an Lebenstreue in Stellung und Bewegung, an Stilisierung des Ganzen und Ausführung der Details nicht mit jenen Malereien der Diluvialmenschen messen. Auch was wir sonst von einer Ausübung des Zeichnens und Malens durch die Primitiven wissen, hat nicht die Höhenlage jener diluvialen Kunstprodukte erreicht. Zu beachten ist ferner, daß fast alle im Bereiche heutiger Primitiver bekannt gewordenen Malereien auf ein höheres Alter zurücksehen. Die Buschmannmalereien in den Höhlen und auf abhängenden Felswänden sind Reste einer älteren Kulturepoche dieses Volkes, stehen weit über den wenigen noch bekannten Malereien indianischer Stämme, weisen jedoch nirgends diejenige Lebendigkeit und die genaue Ausführung einzelner Züge auf,

welche bei den diluvialen Zeichnungen unsere Bewunderung erregen. Desgleichen wird von den Zeichnungen anderer heutiger Naturvölker wie der Australneger oder der Weddas das künstlerische Niveau des Diluvialmenschen bei weitem nicht erreicht.¹⁾

Was aber hat den „urgeschichtlichen“ Menschen, der das Innere der Höhle dürftig mit Steinlämpchen, die mit tierischem Fett gespeist und mit einem Docht versehen waren, erleuchten gelernt hatte, zu diesen emsigen ein- und mehrfarbigen Nachbildungen der ihm interessantesten unter seinen tierischen Genossen veranlaßt?² War es der bloße Nachahmungstrieb, der

¹ Auch was Theodor Koch-Grünberg über die Felszeichnungen südamerikanischer Indianerstämme berichtet und in Photogrammen von solchen vorführt, hält sich im allgemeinen auf der Stufe bloßer Konturenzeichnung und roh schematischer Andeutung. Diese zumeist in den Fels geritzten oder hineingeschliffenen Bilder sind nicht nur ebenfalls zum größeren Teile älteren Datums und zumeist vor einigen Generationen gemacht, sondern sie sind auch, wie Koch-Grünberg durch die Beobachtung heutiger Gepflogenheiten gewiß mit gutem Grunde schließen möchte, nicht von einer Person, sondern von mehreren im Laufe längerer Zeit angefertigt. Das bedeutet zugleich, daß die ersten Anfänge solcher „Bilder“ oft gar nicht aus der Absicht des Zeichnens heraus entstanden sind, sondern durch einfaches Ritzen und Wetzen der Steinbeile, wobei sich zufällig Figuren bildeten. Daher dürften die Anfänge solcher Petroglyphen mehr Zufalls- als eigentliche Kunstprodukte sein. Bisweilen ist eine Zeichnung nicht zu Ende geführt; spätere Hände setzen an anderen Stellen ein oder sie haben eine bereits sinnvoll angelegte Figur durch andere Linienführung vervollständigt und dadurch von ihrem ursprünglichen und doch bisher ihr angebildeten Sinne gerückt. Solange sich diese Bildzeichnungen und die einfacheren Linien- und Strichzeichen auf den Felsen oder an den Wänden des Hauses befinden, mögen sie, da sie der Absicht der Mitteilung sicherlich nicht dienen, „die müßigen und rohen Anfänge primitiver Kunst“ darstellen. Halb unbewußtes und spielendes Nachahmen dessen, was die Aufmerksamkeit erregte und was das Interesse in Anspruch nahm, kann der Ansatzpunkt solcher künstlerischen Betätigung gewesen sein. Schwieriger wird aber die Erklärung bei jenen diluvialen Höhlenzeichnungen durch den Ort. Vgl. Th. Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen (1907); ferner von demselben Verfasser „Zwei Jahre unter den Indianern“ (1910), besonders Bd. I 45 f., 109, 111, 113, 225. Bd. II 54 ff., 136.

² Die einzige szenische Darstellung unter den spärlichen, fast tastend rohen Malereien der Karajá-Indianer hat eine Hirschjagd zum Gegenstande. Sonst findet sich bei diesem Volke lediglich Ornamentik und

hier am Werke war, vielleicht noch in Verbindung mit dem Spieltrieb? Dem Zweck der Belehrung konnten ja diese Wand- und Plafondgemälde in der finsternen Grotte nicht dienen. Um so mehr müssen wir nach einem anderen Zwecke suchen, als sich gerade die feinsten Gemälde tief im Inneren der Grotte befinden, wohin kein Strahl des Tageslichtes je gefallen sein dürfte, bis zu 100 Meter vom Eingang und noch mehr.¹

Dort also malte jener Mensch seine Bilder, wo seine Habe am sichersten geborgen war. Ebendort wünschte er sie immer reichlicher vermehrt zu sehen. In einigen Fällen, wie in der Grotte Tuc d'Audoubert (Ariège) dürfte es sich um alte Kultstätten handeln. Fraglich ist jedoch, ob dieser Begriff eine so weite Anwendung zuläßt, wie S. Reinach und andere anzunehmen geneigt scheinen.² Die Höhlenmalerei scheint jedenfalls mehrfach im Dienst des unbewußten, prämagischen Wunsches zu stehen, so daß sie sich hart an der Grenze der magischen befindet oder auch schon als magisch aufgefaßt werden darf. Der Mensch zeichnet sich das Tier und namentlich die Menge der etwa 20 Tiere, die er zu haben wünscht.³ Diese Erklärung wird einerseits dadurch unterstützt, daß bisweilen einige roh stilisierte Hände daneben gezeichnet sind, sowie auch einige Schriftzeichen, die sich wie erste Anfänge von Buchstabenschrift ausnehmen. Auch in einigen Tieren finden sich solche Zeichen,

andere verzierende Kunst, die dem ästhetischen Triebe entspringt. Siehe hierzu das Bäßler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde, redigiert von P. Ehrenreich, Band II: Fritz Krause, Die Kunst der Karajá-Indianer (1912), S. 16, und die Tafeln zur Ornamentik.

¹ Rudolf Trebitsch spricht sich in seinem kritischen Referat „W. Wundts Elemente der Völkerpsychologie und die moderne Ethnologie“ dahin aus, daß wir bei dem Menschen des Paläolithikums in der Tat die Anfänge der Kunst zu suchen haben. In W. Sterns und O. Lipmanns „Zeitschrift für angewandte Psychologie“ VIII (1914), S. 282 f.

² Salomon Reinach, *L'art et la magie*. In: *Cultes, Mythes et Religions*, Tom. I (1905) 125 ff.

³ So auch Ad. Stiegelmann, Altamira, ein Kunsttempel des Urmenschen. Naturwissenschaftliche Zeitfragen, Heft 10 (1910) S. 14.

namentlich das durch einen Querbalken verbundene Fünfstrich und das Dreistrich (E), die beide als schematisierte Hand und sonach, wie die Hand, als Symbol der Besitzergreifung oder Eigentumserklärung gedeutet werden können.

Andererseits scheint vielleicht durch diese einfachen Wünsche, möglichst viel Jagdglück zu haben und durch diese Zeichnungen möglichst viel Jagdglück sich zu sichern, die sorgfältige malerische Ausführung noch keine Erklärung zu finden. Es wäre auch ganz verfehlt, wollte man die selbständige Bedeutung des ästhetischen Triebes leugnen. Das Schöne wird gemalt, weil das Schöne gefällt. Fraglich bleibt nur, ob es lediglich um des schönen Anblickes willen gemalt wird oder nicht zugleich wegen des erwünschten Besitzes der Objekte selbst. Das Besitzmotiv mag jedenfalls eine Anregung zur schöneren Darstellung gewesen sein. Und andererseits ist die finstere Grotte schwerlich der Ort einer Gemäldegalerie, in der das Gemälde lediglich um der Schönheit willen untergebracht wäre.

Die Argumente für eine magische Deutung der Bilder sind sonach in der Überzahl. Wenigstens tritt der magische Gesichtspunkt zum ästhetischen hinzu, und zwar als der wichtigere. Und wenn wir nun freilich gerade bei der magischen Deutung nach der Analogie der Naturvolksmagie vorwiegend flüchtige Skizzierungen erwarten sollten — und auch an solchen fehlt es ja in den Höhlen nicht —, so ist doch unschwer denkbar, daß sowohl die Konkurrenz wie auch die Überbietung der eigenen früheren Versuche zur Verfeinerung der Darstellung führte, weil die geschicktere und sorgfältigere Malerei den sichereren Erfolg zu versprechen schien.

Daß es sich in diesen Wand- und Deckengemälden um die Überbleibsel einer frühzeitigen Magie handelt, ist allerdings nicht sicher, aber es wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß auch die seltsamen zwischen Tier und Mensch stehenden Zeichnungen aufrechter Gestalten am ehesten in die Sphäre der Magie gehören. Diejenigen unter diesen Gestalten, welche durch-

aus menschenähnlich sind und sich nur durch eine eigentümliche Kopf- und Schnauzenbildung vom gewohnten menschlichen Typus unterscheiden, müssen beinahe als mehr oder minder gelungene menschliche Porträts angesehen werden, in denen uns eine frühzeitige Kopfbildung des Menschen repräsentiert ist (?), wenn schon auch eine schwache Möglichkeit besteht, daß Zauberer mit Tiermasken dargestellt waren. Hingegen die offenkundigen Tiergestalten mit den bittend erhobenen Armen machen den Eindruck schutzflehender Tiere, die den Menschen um Verschonung bitten. Wie hier eine Beschwörung des Menschen durch das Tier symbolisiert sein kann, so vielleicht in jenen großen Tierbildern eine Beschwörung der Tiere, dem Gegner reichlich zuzulaufen, oder die prämagische Vorstufe solcher Beschwörung.

Dieser Blick in die frühesten uns bisher noch eben zugänglichen Zeiträume der Menschheit ist nach alledem nur geeignet, die zuvor erörterte Wesenheit der Magie zu bestätigen. Es ist nicht so, daß die Magie durch die Anwendung des Axioms „Gleiches durch Gleiches“ entstanden wäre, wie Frazer meint, geschweige denn durch die Erkenntnis der Wahrheit „*causa aequat effectum*“, d. h. durch die Anwendung des kausalen Denkens in mehr oder weniger irrtümlicher Weise, wie Wundt annimmt. Der Übergang von den prämagischen zu den magischen Bräuchen und die weitere Bildung magischer Bräuche kommt auf die Rechnung praktischer Notwendigkeiten. Es ist vollständig richtig, wenn Reinach der Magie die bedeutsame Rolle zuschreibt, die Offensive des Menschen gegen die ihn in seiner freien Bewegung hemmenden Dinge und Gegenstände eröffnet und durchgeführt zu haben.¹ Nur ist seine Annahme nicht nötig, der primitive Mensch stelle sich diese Umgebung als „tausend geistige Kräfte“ vor, gegen die er reagieren will. Diese Vorstellung von Kräften

¹ S. Reinach, *Orpheus*. 2. édition (1909), p. 32 f. *Grâce à la magie, l'homme prend l'offensive contre les choses, ou plutôt il devient comme le chef d'orchestre dans le grand concert des esprits, qui bourdonnent à ses oreilles.*

und Geistern dürfte sich erst allmählich gebildet haben, nachdem schon lange die Magie in Bestand war. Zu der ursprünglichen Voraussetzung der Magie gehört jedenfalls nicht das Axiom „Gleiches durch Gleiches“ oder die Anwendung einer Kausalerkenntnis, sondern die Anwendung dieser Erkenntnis der Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen ist erst ein Erzeugnis der längst üblichen magischen Handlungsweise. Dieser letzteren ist daher auch nicht wesenseigentümlich, daß sie infolge des Besitzes solcher Erkenntnis nur in den Händen weniger liegen könnte, und es ist eine falsche Vorstellung des Übergangs aus prämagischen in magische Bräuche, daß aus allgemein bekannten Maßnahmen ein Sondergut einzelner werde. Es trifft auch zu keiner Zeit für alle magischen Prozeduren zu, daß sie nur ein Vorrecht weniger sind, und so gewiß die großen magischen Zeremonien mehr und mehr in die Hände einzelner übergehen, die hierdurch über die Masse zu herrschen trachten, so kann dies Moment nicht als eine spezielle Eigentümlichkeit der Magie aufgerechnet werden.

Vielfach wird als eine besondere Eigentümlichkeit der Magie angegeben, daß ihre Riten nicht Gemeingut sondern das Sondergut einzelner weniger sind, und daß sie infolgedessen ein ausgesprochen antisoziales Gepräge hat. Hiermit sind allerdings Eigentümlichkeiten genannt, die einer großen Reihe von magischen Prozeduren zukommen; aber ein Charakteristikum der Magie als solcher liegt nicht darin. Man meint, während die prämagischen Anschauungen und Bräuche allgemein anerkannt und bekannt wären, beschränke sich die Bekanntschaft mit den eigentlichen magischen Riten auf wenige Auserwählte, und in der Ausbildung solcher Riten, die im Besitz weniger bleiben, vollziehe sich der Übergang aus dem prämagischen ins magische Stadium. Allein trotz der Zuversicht, mit der diese Behauptung vorgetragen wird, kann sie den Tatsachen gegenüber nicht aufrecht erhalten werden.

Diese Meinung stützt sich freilich auf eine Anzahl von

Erscheinungen, die dem Lebenszustand der in Magie vorwiegend befangenen Völkerschaften eigentümlich zu sein scheinen. Die theoretisch ausgebildete Magie, die wir bei den heutigen Primitiven antreffen, ist häufig, ebenso wie die unter den heutigen Kulturvölkern übliche Zauberei, eine Kunst, die wenigen einzelnen zuge-
traut wird. Es gibt einen besonderen Stand von Zauberern unter den primitiven Völkern wie auch unter den Primitiven innerhalb der Kulturvölker. Allein nirgends beschränkt sich die Anerkennung zauberischer Kraft und die Übung zauberischer Maßnahmen auf die von den Zauberärzten, Wettermachern und anderen berufsmäßigen Zauberern vorgenommenen Manipulationen. Selbstverständlich wird die Magie, je feiner ihre Formen sich differenzieren und je vielgestaltiger die von ihr beherrschten Gebiete der Lebenspraxis werden, um so komplizierter und schwieriger hinsichtlich ihrer Durchführung. Zum Teil beruht diese Kompliziertheit sogar auf der Absicht der Eingeweihten und Schlaun, ihre eigenen Fähigkeiten den anderen unentbehrlich zu machen. Nichtsdestoweniger werden die verschiedenen Formen der Magie auch von den „Unberufenen“ all-
orts ausgeführt. Selbst der Zauberarzt wird, wo er nicht zur Hand ist, mehr oder weniger entbehrlich, indem der Schatz rationaler Heilmittel und Heilmethoden auch in den Wissensbesitz der Allgemeinheit oder doch eines größeren Kreises übergeht.

Alle Magie eines fortgeschritteneren Stadiums muß natürlich gelernt werden. Sehr häufig wird sie jedoch von allen männlichen Stammesgenossen gelernt. Charakteristisch sind hierfür die Gewohnheiten von Südseeinsulanern. Es gibt nicht nur Zauberergemeinschaften bei verschiedenen Völkern, die sich aus der gemeinsamen Erschreckung des Volkes mittels ihrer geheimen Praktiken ein Gewerbe machen, sondern es gibt bei mehreren Volksstämmen logenartige Verbände, in denen jedes Mitglied in alle magischen Zeremonien eingeführt wird. In die Ingotverbindungen des Bismarckarchipels kann jeder Mann, der durch einen Verwandten eingeführt worden, zunächst die

Praktiken des betreffenden Ingiets erlernen, aber auch weiterhin allen übrigen Ingiets beitreten, um deren magische Künste sich anzueignen.¹ Die Summe ihrer Künste ist aber so groß, daß nur wenige die magischen Techniken sämtlicher Ingiets zu beherrschen vermögen. Grundsätzlich sind aber nur die wenigen vereinzelt, welche verwandtschaftslos dastehen, von der Kenntnis dieser Magie ausgeschlossen, da sie von niemandem in die Verbände eingeführt werden können. Diese wenigen sind daher auch allen Machinationen des bösen Zaubers, den irgendein Ingiät beschließt, rettungslos ausgesetzt. Und sofern jene Praktiken fast ausnahmslos der schwarzen Magie angehören, und sofern auch sonst die schwarze Magie allenthalben die anderen Arten der Magie (die gute, die heilende, die Wettermagie usw.) bei weitem überwiegt, so darf man allerdings von einem kräftigen, antisozialen Zuge der Magie sprechen, mit der Reserve jedoch, daß die Magie nicht an sich „schwarze Kunst“ ist, und daß auch diese ihre Seite sicherlich nicht die zuerst ausgebildete und geförderte Art der Magie gewesen ist (wie schon gegen Marett gezeigt wurde). Auch Frank B. Jevons, der auf den antisozialen Charakter der Magie Nachdruck legt, räumt doch ein, daß die rein persönlichen Wünsche und privaten Zwecke, zu deren Erfüllung die Magie ins Werk gesetzt wird, nicht durchweg antisozial sind.²

Der Antisozialismus der Magie steht, soweit er eben wirklich vorhanden ist, im Gegensatz zum sozialen Zuge der Religion. Dieser Gegensatz wird jedoch schief gefaßt, wenn in ihm der eigentliche Wesensunterschied von Religion und Magie erblickt werden soll. Auf allen Stufen und in allen Formen der Religion tritt die soziale Tendenz und die gemeinschaftbildende Kraft neben der individuellen Ausübung der Religiosität macht-

¹ Vgl. oben S. 76 f.

² Vgl. z. B. Frank Byron Jevons, *An Introduction to the Study of Comparative Religion* (1908), p. 98. — Von demselben: *Comparative Religion* (1913), p. 52 f.

voll hervor. Allein die Magie ist, wie eben gezeigt, auch gemeinschaftsbildend, wenn schon nur in vereinzelt Fällen und vor allem im Sinne der antisozial wirkenden schwarzen Magie. Genau besehen handelt es sich folglich um eine Verschiebung der sozialen Interessen. Wo die Magie das Gemeingut großer Verbände ist, vermittelt deren sie sogar ein ganzes Volkstum umfassen kann, gerade da tritt sie in ihrer spezifisch widersittlichen Form auf. Die Formen der weißen Magie sind jedoch auch nicht bloß auf einzelne „Wissende“ beschränkt; aber das Spezifische dieser Magie ist auch dann, wenn sie zur Organisation von magischen Verbänden führt, dasselbe wie das der weißen Magie überhaupt, daß nämlich die Gedanken und Wünsche, die ihre Motive bilden, rein egoistisch bzw. eudämonistisch genannt werden müssen. Die Magie im ganzen ist eben egozentrisch wie jenes „Mitleiden“ des primitiven Menschen, das wir als eine der Wurzeln magischer Vorstellungen kennen gelernt haben. Sie dreht sich immer um Wünsche, die der einfachsten sinnlichen Lebenspraxis entspringen, zum Teil um sehr niedrige und widersittliche Wünsche.

In dem alten Ägypten, wo die Magie mit dem religiösen Glauben eng verbunden war, diente sie vornehmlich dem Zwecke der Sicherung des privaten Lebens, und zwar ganz besonders der Herstellung eines angenehmen Zustandes im jenseitigen Leben. Magische Mittel wurden angewendet, um den Toten mit allem zu versehen, was ihm für seine künftige Existenzform erforderlich oder nützlich sein konnte. Hierbei tritt nun sowohl das Interesse des privaten Lebens hervor als auch eine Fürsorge für die Toten, die nicht antisozial genannt werden darf, wenn schon ihr Motiv auch nicht ein eigentlich soziales gewesen sein dürfte; denn das Motiv scheint hauptsächlich ein solches der egoistisch bestimmten Furcht gewesen zu sein, die den Überlebenden antreibt, alles das dem Verstorbenen zuzuwenden, was er selbst dereinst nach seinem Tode nicht entbehren darf, um im Gericht zu bestehen. Schließlich aber er-

kennen wir selbst in diesen Prozeduren eine geradezu amoralische Triebfeder. Denn sie sind darauf abgesehen, den Toten, der vor den Richterstuhl der Unterwelt geführt wird, gegen den üblen Ausfall des Richterspruches zu feien und ihn in den Stand zu setzen, an Stelle seiner fehlenden moralischen Qualitäten zauberische Attribute aufzuweisen, die die Moral ersetzen sollen. Diesem Zwecke dienen Bilder an den Grabwänden, Zaubertafeln und Amulette, die der Leiche beigegeben werden, usw. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß wir uns mit dieser Anwendung der Magie hart an der Grenze des Unmoralischen und auch nicht eigentlich im Gebiete des Sozialen befinden.

Gestatten uns die einfachen magischen Riten, die das heutige Leben der Menschheit unter der Fülle von zum Teil sehr komplizierten Formen aufweist, wirkliche Rückschlüsse auf die Entstehung der Magie aus Wünschen, Wollungen und Vorstellungen eines prämagischen Stadiums — und niemand wird die Möglichkeit solcher Rückschlüsse ganz von der Hand weisen —, so ist deutlich, daß man die Magie nicht mit Salomon Reinach die Technik des Animismus nennen darf. Denn animistische Vorstellungen liegen den einfachen Formen der Magie nicht zugrunde, und ebensowenig gehört zum Wesen der Magie, daß Geister mit der Ausführung des menschlichen Wunsches betraut werden. Vielmehr ruht Magie in ihren einfachen und sicherlich ersten Formen auf dem Gedanken von der zuverlässigen Macht des menschlichen Wunsches resp. von der Erreichung des Wunschgegenstandes durch einfachste Hantierungen. Die Magie ist sonach in ihrem eigentlichen Wesen die einfache und unverhüllte Objektivierung des Wunsches in der menschlichen Vorstellung, und der faktische Erfolg oder die reale Objektivierung ist nichts anderes als die zufällige Bestätigung jener idealen Objektivierung. Mit irgendwelcher animistischen Vorstellung hat solche Objektivierung nichts zu tun. Aber diese ideale Objektivierung des Wunsches ist eine primitive Glaubensform, wenn schon wir sie nicht religiös nennen dürfen. Unzweifelhaft haben wir hier eine

Anfangsform menschlichen Glaubens zu erblicken, dessen Inhalt besagt, daß der Mensch selbst nach seinen Wünschen und Launen Erfolge herbeiführen kann. Wir sehen auch, daß es die egoistische oder egozentrische Denkrichtung ist, die zu solchem Glauben führt, der sich über das Maß der gewöhnlichen Tätigkeit hinaus in eigentümlicher, mittelbarer Einwirkung auf Gegenstände und Verhältnisse erproben will. Die Magie ist, im Gegensatze zur unmittelbaren Wirkungsweise des Menschen, die gerade auf ihr Ziel hinarbeitet, eine vermittelte Einwirkung auf ein Objekt, bei der Subjekt und Objekt durch den dazwischen getretenen Wunsch voneinander getrennt und durch ein indirektes Verfahren miteinander verbunden werden.

Will man in diesem Anfange der Magie auch einen Ansatz von „Weltanschauung“ finden, so wird man von einer möglichst unreflektierten Art einer solchen zu sprechen haben. Denn in jenen ersten magischen Anschauungen ist noch keine Vorstellung irgendwelcher Kräfte nachweisbar außer der Empfindung einer dem Wunsch selbst eignenden Kraft, die jedoch schwerlich schon als solche gedacht sein wird. Von den Anfängen der magischen Ideen läßt sich aber ein allmählicher Stufengang in der Entwicklung magischen Denkens verfolgen bis zur Ausbildung magischer Systeme und einer Art magischer Wissenschaft. So entsteht in der Weiterführung der magischen Ideen die „geheime Wissenschaft“ des Okkultismus, die sich sowohl neben der Wissenschaft wie neben der Religion zu behaupten sucht. Aber in diesem Entwicklungsgang nimmt die Magie auch eine Stellung ein, wie sie Frazer als die Übergangsstufe zur Religion annimmt, nämlich die der Selbstkritik. Diese Haltung zeigt sich überall dort, wo man die magische Prozedur bloß beim Gegebensein bestimmter äußerlicher Bedingungen vornimmt. So fand z. B. Haddon bei den Eingeborenen der Torresstraßeninseln, daß sie einen heftigen Sturm nur in der Jahreszeit des Südostpassates machen, und auf die Frage, ob der Zauber nicht auch während des Nordmonsuns stattfinden kann, antwortete

man: „Kann nicht geschehen bei Nordwest.“¹ In solchem Falle besitzt also nicht mehr die magische Kraft als solche die Macht des Erfolges, sondern das Schwergewicht rückt von ihr allmählich auf die Außenbedingungen. So fördert die fortschreitende Erfahrung in der Tat einen gewissen Grad von Selbstzersetzung der Magie, allein nicht diese Selbstzersetzung ist das Motiv des Entstehens oder der Heranbildung der Religion.

IV. Kapitel.

Die übersinnliche Kraft.

Da die Magie ohne die Voraussetzung von besonderen Kräften und Geistern entstehen kann und erstmalig gewiß in völliger Unabhängigkeit von ihr entstanden ist, so ist die Annahme unberechtigt, daß Animismus und Geisterglaube in ihrem Hintergrunde liegen. Das ist vor allem gegen einen so beredten Verfechter der animistischen Theorie wie Wilhelm Wundt zu sagen. Preuß und Vierkandt hingegen haben ebenso wie Marett den Sachverhalt durchaus richtig angesehen, indem sie den Ansatz dazu gemacht haben, das präanimistische Stadium bis in ein prämagisches Stadium zurückzuverfolgen; hier haben sie, wie allerdings in weitem Maße auch Irving King, mit vollem Rechte den Boden erkannt, auf dem erstmalig die Magie entstanden ist und auf dem sie sich auch fernerhin häufig genug erhebt. Die mit der einfachen primitiven Lebenspraxis sich einstellenden Wünsche und Vorstellungen sind die Stimuli der ersten magischen Riten gewesen. Daher beschreibt auch Irving King, der übrigens an sehr guten Beispielen die Herauentwicklung der magischen Theorie aus den „präexistenten Praktiken“ skizziert, nicht eigentlich die ursprüngliche Bildung der Magie, wenn er meint, in der magischen Vorstellung sei der Glaube des Wilden an jene mystische Potenz tätig, „mit der er die Natur überladen glaubt“. Gleichwohl erhebt King den Anspruch, mit dieser Formel eine Beschreibung des Anfangs der Magie zu geben, und er will diese

¹ A. C. Haddon, *Magic and Fetichism* (1906), p. 62.

Auffassung von der „mystischen Potenz“ sogar in die prämagische Zeit zurückdatieren. Schon die prämagischen Gewohnheiten seien „mit dem Glauben an ein mysteriöses mechanisches Agens analog dem *wakonda* der Sioux durchtränkt“.¹

Wir haben diese von King hier genannte Potenz näher ins Auge zu fassen; denn ihre Verbreitung unter den Naturvölkern ist eine bedeutende. Aber was der Primitive mit dem Namen einer solchen übersinnlichen Kraft meint, das ist in erster Linie eine religiöse und nicht eine magische Realität. Wenn es so sein sollte, wie King vermutet, dann müßten wir annehmen, daß dieser ursprünglich in der religiösen Anschauung gebildete Terminus hernach, aber allerdings schon ganz früh, aus der religiösen in die magische Sphäre übertragen und zu dem Begriff der Zauberkraft umgebildet worden sei. Das erscheint nun freilich von vornherein nicht einmal völlig ausgeschlossen, daß sich die Magie dieses in der Religion ausgebildeten Begriffes bemächtigt und ihn für ihre Zwecke umgeprägt habe. Aber King ist jedenfalls im Unrecht mit der Behauptung, die Magie möge von Hause aus mit einem solchen Begriffe gearbeitet haben. Wir haben kein Recht zu sagen, daß der Glaube an eine übergreifende, geheimnisvoll angeschaute Kraft als die primitive Anschauung der Magie angesehen werden dürfe.

Zwar ist höher entwickelte Magie oft genug auch mit der Idee einer übersinnlichen, irgendwie übernatürlich zu nennenden Kraft verbunden, die mehr ist als eine bloße Zauberkraft. Es muß aber ausdrücklich vorbehalten werden, daß die Idee dieser übersinnlichen Kraft nur in einigen magischen Riten zu Rate gezogen wird und jedenfalls nicht in den ursprünglichen Formen der Magie. Das Alleräußerste, was sich in dieser Hinsicht von der Magie im allgemeinen sagen läßt, ist dies, sie suche mit ihren Riten widerspenstige Kräfte nach der Laune des Magiers zu zwingen. Aber, wie uns zahlreiche Beispiele gezeigt haben, ist selbst die

¹ King l. c. p. 183—185.

Vorstellung von Kräften ganz allgemeiner Art, wären sie nun widerstrebend oder günstig, durchaus kein Wesensbestandteil der primitiven Magie.

Nun ist aber andererseits unter den Naturvölkern auch die Vorstellung von einer über-resp. außernatürlichen und übersinnlichen Kraft sehr verbreitet, die in verschiedenen Dingen, Tieren, Personen sich wirksam manifestiert. Auch diese Vorstellung ist mit dem Zauberglauben in der Regel verwoben und von diesem in den Dienst genommen. Daher ist sie bisweilen schwer auffindbar in ihrer reinen Form. Das Charakteristikum dieser Kraft wird am besten dadurch bezeichnet, daß eine Scheu vor ihr empfunden wird, die jedoch nicht zur Entfernung von der Kraft sondern zur Annäherung an sie auffordert. So findet sich bei den Bafioten unter den westlichen Bantus neben dem magischen *ngilingili* die ganz andersartige Kraft *lunyensu*. Diese kann nie einem Fetisch eignen, sie ist auch nicht wie jene künstlich herzustellen, sie ist niemals eine Zauberkraft.

Erst in der weit fortgeschrittenen Magie und im Fetischismus wird mit einer bestimmten Zauberkraft gerechnet. Magier und Medizinmann führen solche an Hölzer, Steine, Wurzeln, animalische Stücke gebundene Kraft im „Medizinsack“ bei sich. Der Fetischismus der westlichen Bantustämme hat für die Zauberkraft den besonderen Namen *bufungu*, worunter die Gesamtheit der magischen Kräfte verstanden wird, die der Mensch aus den Teilen der Natur, in denen sie aufgespeichert ist, extrahieren kann. Sie bleiben an den verarbeiteten Stoff gebunden, dieser wird gewöhnlich zu einer Masse gestaltet, welche nun als Kraftträgerin gilt, bei der Herstellung eines Fettes verwendet wird und *ngilingili* heißt. Ein solches *ngilingili* ist in seiner Wirksamkeit sehr beschränkt, es kann immer nur in einer ganz bestimmten Richtung wirken. Diese magische Kraft ist so eng mit dem dinglichen Substrat verbunden, daß sie fast mit ihm identisch ist; sie ist einer Medizin zu vergleichen, nur daß sie nicht in allen ihren zahllosen Formen bloß für Krankheiten wirkt, sondern in allen

möglichen Lebenslagen und zur Befriedigung aller möglichen Wünsche in Anspruch genommen werden kann. Auf sie erleidet die Bezeichnung übernatürlicher, außernatürlicher oder übersinnlicher Kraft keine Anwendung. Die Zauberkraft, dieses späte Produkt magischer Reflexion, ist ihrem Wesen nach naturhaft-sinnlich.

Hingegen die religiös angeschaute und in der Tat übersinnliche Kraft ist etwas wesentlich anderes, und die Vorstellung von ihr kommt aus einer gänzlich anderen Erwägung zustande (vgl. das V. Kapitel) als die Vorstellung von einer Zauberkraft. Die jetzt zu besprechende übersinnliche Kraft wird von dem Menschen als etwas ganz Besonderes und Sonderbares empfunden. Sie ist demnach — und das muß gleich hier festgestellt werden — nicht ohne weiteres in den gewöhnlichen Ereignissen bemerkbar und auch nicht in den Dingen an und für sich vorhanden. King meint kurzerhand, man stelle sich die Naturobjekte mit dieser Kraft durchdrungen vor, die ganze Natur werde gleichsam von dieser Kraft durchwaltet gedacht, und aus dieser Vorstellung sei diejenige von persönlich gearteten Kräften als eine Weiterbildung durch einen Reinigungsprozeß entstanden. Allein diese Darstellung trifft nicht einmal für die melanesische *mana*-Vorstellung zu, geschweige denn für alle anderen Formen dieses unbestimmten neutrischen Etwas, das mit irgendwelchem Schein von Übernatürlichem behaftet ist.

Hier bedarf es zunächst einmal einer Zusammenstellung des Materials, das uns durch die Berichte von Beobachtern des primitiven Seelenlebens über die Vorstellungen von einer solchen Kraft zuverlässig bekannt geworden ist. Namentlich gehören in diese Kategorie das *mana* der Melanesier, das *wakonda* der Sioux, das *orenda* der Irokesen, das *manitu* der Algonkin, das *arunkulta* und die *tjurunga*-Kraft der Aranda und anderer Australierstämme, das oft schon resp. noch stark persönlich gefaßte *mulungu* der östlichen Bantustämme, das zuvor erwähnte *lunyensu* der westlichen Bantus und noch einige analoge Begriffe anderer Völker, wie

der Madagassen, Malaien, Borneaner. Die mit diesen Worten bezeichneten Begriffe sind keineswegs eindeutig, es müssen vielmehr die Vorstellungen von einem jeden dieser Begriffe gesondert erwogen werden.

Wir treffen diesen Glauben an eine übernatürliche Kraft nicht allgemein, wohl aber in außerordentlicher Verbreitung an. Der Umstand allerdings, daß die Beschreibung des melanesischen *mana* durch R. H. Codrington bei mehreren neueren Berichterstattungen über die Sitten und Glaubensweisen der Melanesier nicht bestätigt wird, bei anderen, wie George Brown, nur in beträchtlicher Abschwächung wiederkehrt, möchten vielleicht Zweifel an der Zuverlässigkeit jenes älteren Gewährsmannes erwecken. Allein wie bei allen Vorstellungen über religiöses Denken und Empfinden der Naturvölker kommt es auch namentlich für die Feststellung eines so subtilen Glaubens- und Vorstellungsobjektes auf den Grad der An- und Nachempfindung an, den der betreffende Forscher mittels eines durch eigenes religiöses Erleben geschärften Sensoriums bekundet; und die Beobachtungen Codringtons sind namentlich durch den Lexikographen Tregear selbständig bestätigt.

Beginnen wir mit dem *mana*-Glauben. Codrington gibt uns folgendes Bild: „Es gibt einen Glauben an eine Kraft, die ganz verschieden von Naturkräften ist und auf alle mögliche Weise Gutes und Böses bewirkt, und die zu besitzen oder zu beeinflussen zum größten Vorteil gereicht. Das ist *mana*. Das Wort existiert, glaube ich, im ganzen Stillen Ozean, und viele haben versucht zu definieren, was es an diesem und jenem Orte bedeutet. Ich glaube zu wissen, was unsere Leute darunter verstehen, und das scheint mir alle die verschiedenen Bedeutungen zu umfassen, über die wir von anderen Orten her hören. Es ist eine nicht natürliche, sondern in gewissem Sinne übernatürliche Kraft oder Einwirkung; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen. Dieses *mana* ist nicht an irgend etwas gebunden

und kann auch überallhin mitgeteilt werden. Geister, vom Körper getrennte Seelen, übernatürliche Wesen besitzen es und können es mitteilen. Ursprünglich geht es immer von persönlichen Wesen aus, aber es kann sich vermittels des Wassers, eines Steines oder eines Knochens äußern. Alle melanesische Religion besteht darin, das *mana* für sich selbst zu bekommen oder es für seinen eigenen Nutzen anwenden zu lassen; alle Religion, d. h. soweit religiöse Bräuche, Gebete und Opfer gehen.“ Man nimmt an, daß sich das *mana* in jedem außergewöhnlichen Objekt, das in der Natur oder im Menschenleben vorkommt, aufhält. Die Idee irgendeines höchsten Wesens ist nicht hiermit verbunden. Vielmehr handelt es sich um einen Glauben an die Existenz einer „übernatürlichen, zur Sphäre des Unsichtbaren gehörigen Macht“, und die um sie sich drehenden Praktiken sind jenen Leuten „Mittel, um diese Macht zu ihrem eigenen Vorteile zu verwenden“.¹

Zur Bildung der *mana*-Vorstellung hat augenscheinlich die Beobachtung der außergewöhnlichen Erscheinungen und Ereignisse geführt. Man erklärt mit diesem Begriffe solche Vorgänge, die sich in die gewöhnliche, natürliche Erklärung nicht einreihen lassen, und man erwartet daher von einer Begabung mit dieser Kraft die Fähigkeit, Außerordentliches zu erzielen oder zu vollbringen. Hat jemand *mana* bekommen, so kann er es gebrauchen und dirigieren. Der Beweis für seine Anwesenheit wird durch eine Probe festgestellt. Findet z. B. jemand zufällig einen Stein, der durch seine sonderbare Gestalt die Aufmerksamkeit erregt, so ist er überzeugt, keinen gewöhnlichen Stein vor sich zu haben sondern einen *mana*-Träger. Er schreitet zur Prüfung. Er legt ihn z. B. an den Fuß eines Baumes, mit dessen Frucht der Stein eine gewisse Ähnlichkeit besitzt, oder er vergräbt ihn im Boden, wenn er seinen Garten bepflanzt. Ein überreicher Ertrag des

¹ Briefliche Mitteilungen Codringtons, zuerst veröffentlicht von Max Müller in seinen Hibbertvorlesungen „Über den Ursprung und die Entwicklung der Religion“ (Deutsch 1880) S. 59 f.; dann von Codrington selbst wieder aufgenommen in seinem Werke „*The Melanesians*“ (1891) p. 118 Anm.

Gartens oder Baumes beweist alsdann, daß er recht geurteilt hatte: „der Stein ist *mana*“, denn er hat jene übernatürliche Kraft in sich. Er ist als Inhaber dieser Macht ein Vehikel, das auch anderen Steinen *mana* übermitteln kann.

Codrington sagt, daß auch gewisse Wortgefüge, sonderlich in Versform, also Zauberlieder, *mana* genannt werden; jedoch ist nach seinen wiederholten Angaben diese Kraft, wenn schon an sich unpersönlich, „immer mit irgendeiner Person verbunden, die sie leitet“.¹ Dämonen, Totengeister ganz allgemein besitzen sie, desgleichen einige lebende Menschen. Stellt sich heraus, daß ein Stein diese übernatürliche Kraft besitzt, so ist der Grund dafür, daß sich ein Geist mit dem Stein verbunden und ihm *mana* mitgeteilt hat; und der Knochen einer Leiche enthält *mana*, weil der Totengeist auch in dem Knochen ist. Ein Mensch kann in sich selbst *mana* enthalten infolge einer engen Verbindung mit einem Dämon oder einem guten Geist, und er kann das *mana* zu dem ihm erwünschten Erfolge dirigieren. Ein Lied wird dadurch machtvoll, daß der in den Worten ausgedrückte Name eines Geistes die Kraft hineinbringt. Jeder offensichtliche Erfolg einer Person gilt als Beweis der *mana*-Inhaberschaft. Diese Auffassung vom *mana* hängt natürlich zusammen „mit dem Begriffe der Eingeborenen von dem Wesen jener Kraft als einer übernatürlichen“. Es ist nicht die physische oder intellektuelle Kraft einer Person selbst, die ihre großen Erfolge bedingt, sondern die Anwesenheit von *mana*, das der Krieger oder der Arzt vielleicht durch einen amulettartig um den Hals gehängten Stein besitzen oder durch ein im Gürtel getragenes Blätterbüschel oder durch bestimmte Worte, mit denen man den übernatürlichen Beistand an seine Seite bringt. Vermehren sich einem Menschen seine Tauben außerordentlich oder gedeiht sein Garten sehr gut, so sind nicht sein Fleiß und seine Sorgfalt der Grund hierfür, sondern der Besitz eines mit besonderem, auf Tauben oder Yams wirkenden *mana* erfüllten Steines. Selbstverständlich wissen die Leute, daß Yam

¹ Codrington l. c. p. 119, 200f.

auf natürliche Weise wächst, wenn es gepflanzt ist; lediglich das ausgiebigere Wachstum ist die Folge des *mana*.

Nach dieser Schilderung, die sich streng an Codrington gehalten hat, scheint es, daß das *mana* nur in inkorporiertem Zustande angenommen wird. Nur von Dingen, Tieren, Menschen, Geistern, in denen es wohnt, kann man es gewinnen. Will jemand an dem *mana*-Stein eines Freundes partizipieren, so kann er gegen Bezahlung einen anderen Stein neben jenen erprobten legen, damit von dem *mana*-Steine wie von einem Magneten die Kraft auf ihn übergehe; und *manahaltige* Personen verdingen sich vielfach als wertvolle Arbeiter. Zur Pflanzung eines Pfefferbaumes nimmt man auf Samoa einen Mann, der im Rufe steht, besonders reichliches *mana* zu besitzen, und selbst zur Bestellung eines Yamfeldes mietet man gern einen solchen Mann, weil die von ihm besorgten Felder stets gutes Wachstum haben.¹

Gewöhnlich jedoch scheint man sich das *mana* durch die Vermittlung von Dämonen und Totengeistern zu beschaffen, denen Gebete und Opfer dargebracht werden. Religiöse Akte werden wir diese Riten nicht im eigentlichen Sinne nennen dürfen, da sie viel zu sehr auf magische Wirkungen berechnet sind, wie ja überhaupt schon aus der bisherigen Darstellung hervorging, daß die *mana*-Vorstellung engstens mit den Zaubervorstellungen verschmolzen ist. Das *mana* ist eben „jene unsichtbare Macht, von der die Eingeborenen glauben, daß sie alle solche Wirkungen verursacht, welche ihre Auffassung von dem gewöhnlichen Laufe der Natur übersteigen, und daß sie sich in Geistwesen aufhält, sei es in dem geistigen Teil eines lebenden Menschen oder in Totengeistern, wobei sie von ihnen deren Namen zugeschrieben wird und mannigfachen Dingen, die zu ihnen gehören wie etwa Steine, Schlangen und tatsächlich Gegenstände aller Art“.² Dieses *mana* ist „die aktive Kraft in allem, was sie tun und was sie in weißer oder schwarzer Magie geschehend glauben. Mittels seiner sind

¹ G. Brown, *Melanesians and Polynesians* (1910), p. 424.

² Codrington l. c. p. 191.

Menschen imstande, die Kräfte der Natur zu beherrschen und zu lenken, Regen oder Sonnenschein, Wind oder ruhige Luft zu machen, Krankheit zu erzeugen oder zu beseitigen, zu erkennen, was fern nach Zeit und Raum ist, Wohlstand und Gedeihen wie Seuchen und Fluch zu bringen.“

Um den Begriff des *mana* als einen einheitlichen oder gar um seine ursprüngliche Bedeutung wird man sich, zurzeit wenigstens, vergeblich bemühen, und zum mindesten ist es sehr voreilig, mittels seiner auf den Urtypus der Religion deshalb zurückgehen zu wollen, weil es die Idee des Übernatürlichen auf eine sehr einfache Weise zum Ausdruck bringt. Unser gegenwärtiges Wissen über die Anwendung des *mana*-Begriffes gestattet schwerlich, zwischen den beiden Möglichkeiten, die sich aus der Unbestimmtheit des Begriffes und seiner Verwendung einstellen, mit sicherem Griffe so zu entscheiden, daß wir sagen könnten, ob es sich hier um den Ausgangspunkt einer begrifflichen Erkenntnis des Übernatürlichen handelt oder um die Abschwächung einer vorausgegangenen konkreteren Fassung dieses Begriffes. Den einen erscheint das *mana* als der erste Ansatz begrifflicher Fixierung von etwas über die Natur Hinausragendem, während auch die Annahme der Verblässung und Herabminderung einer schon höher gearteten Anschauung hinlänglich gestützt werden kann. F. Max Müller, der sich zu der zweiten Ansicht stellt, idealisiert jedenfalls die mit dem Begriff *mana* bezeichneten Vorstellungen zu sehr, wenn er sagt: „Dieses *mana* ist einer von den frühesten, unbeholfensten Ausdrücken für das, was die Wahrnehmung des Unendlichen oder Überendlichen in seinen ersten Stufen gewesen sein mag, obwohl selbst dies *mana* der Melanesier schon deutliche Spuren von Entwicklung und Verfall bemerken läßt.“¹ Müller hat aber mit seinem Hinweis auf möglicherweise stattgefundenen Verfall der *mana*-Vorstellung gewiß recht. Allein in der praktischen und gedanklichen Verwendung erreicht der *mana*-

¹ Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (1880), S. 60.

Begriff keineswegs die Bedeutung des Unendlichen, auch nicht approximativ. So wie er der Eigentümlichkeit des Persönlichen geradezu entgegengesetzt ist und wie er nie ohne weiteres mit dem Prädikat „göttlich“ umschrieben werden kann, so handelt es sich in diesem Begriffe auch gar nicht um eine Allkraft oder um eine Wirkungsweise, die die endliche Erscheinung an sich zur Folge haben könnte. Vielmehr wird es nur in dem Außergewöhnlichen erkannt und vorgestellt, während das gewöhnliche Geschehen und alle regelmäßigen, resp. von jenen Menschen als regelmäßig aufgefaßten Naturprozesse sowie auch alles menschliche Tun und Leben im allgemeinen zu diesem *mana* in keiner Beziehung stehen. Der Baum trägt seine Früchte ohne die Wirksamkeit des *mana* und wächst ohne diesen Einfluß, wie Codrington mit Nachdruck hervorhebt. Das *mana* soll bloß ein schnelleres und stärkeres Wachsen der Yamknolle oder eine reichlichere Zahl von Baumfrüchten hervorrufen.

Freilich hat das Wort *mana*, das sowohl Substantiv wie Adjektiv sein kann, einen weiten Spielraum. Der Lexikograph der polynesischen Dialekte E. Tregear trägt demselben durch die Definition Rechnung: „Übernatürliche Macht, göttliche Autorität, im Besitz von Eigenschaften, die gewöhnliche Personen oder Dinge nicht besitzen.“ Und wie die weiteren Beispiele aus anderen Sprachgebieten zeigen,¹ ist der psychologische Ansatzpunkt des Begriffes das Staunen oder der Schauer vor etwas Außergewöhnlichem, das mit besonderer Wucht in die Lebenserfahrung eingreift. Nathan Söderblom sagt richtig: „Der Ursprung scheint die individualpsychologische Reaktion gegen das Er-

¹ In der Maorisprache heißt ein hölzernes Schwert, das wundervolle Erfolge gehabt, *mana*; im Samoanischen ein Vater, der einen Fluch über sein ungehorsames Kind gesprochen hat; im Hawaiischen die Gottheiten oder auch ein Toter, der durch seinen Tod einem Idol besondere Wirksamkeit gab; in der Tongasprache jeder Wundertätige und Zauberer; in der Mangarewesprache ein magischer Stock, den man vom Großvater überkommen hat, oder auch die Wahrsagerei gemeinhin. Diese Angaben aus Tregear nach Marett, *Threshold of Religion*², p. 106. (Das Werk Tregears selbst war mir nicht zugänglich.)

staunen- oder Furchterregende, Ungewöhnliche und Unheimliche zu sein.“¹ Wenn Marett den Begriff *mana* mit „übernatürlich“ oder „das Übernatürliche“ wiedergeben will, so muß dabei natürlich beachtet werden, daß die eingeborenen Melanesier, denen ein Wort für „Natur“ fehlt, auch keines für „übernatürlich“ besitzen. In der Psyche der Leute besagt es lediglich das Unerklärliche, das in einer wunderbaren Kraftwirkung in die Erscheinung tritt. Das drückt auch Marett in seiner summarischen Formulierung deutlich aus, indem er vorschlägt, unter *mana* zu verstehen „eine allgemeine Kategorie zur Bezeichnung der positiven Seite des Übernatürlichen oder Heiligen oder wie immer wir jene Klasse von wunderbaren Begebenheiten nennen wollen, die für die konkrete Erfahrung des Wilden von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge merklich unterschieden ist.“² Marett stellt dem *mana* als der positiven Seite des „Übernatürlichen“ das *tabu* als die negative Seite gegenüber. Ist *tabu* das nicht leicht Nahbare, so ist *mana* das von einer über die gewöhnliche hinausliegenden Kraft Durchdrungene.

Wir bleiben daher beim Begriffe *mana* ähnlich wie bei dem des *tabu* in der Annahme einer außerordentlichen oder außergewöhnlichen Kraft stehen, die in Dingen oder Wesen und den mit diesen vor sich gehenden Begebenheiten sich gelegentlich, aber im allgemeinen ohne Ordnung und Regel manifestiert. Wie die moralische Qualität vollständig fehlt und *mana* sowohl wie *tabu* etwas moralisch Indifferentes darstellen — was Marett besonders stark hervorhebt³ —, so fehlt auch das Prädikat der Regelmäßigkeit. Die Manifestation jener außerordentlichen Kraft ist willkürlich, wenn schon sie, nachdem sie sich einmal als anwesend und mitgeteilt erwiesen hat, nach dem Glauben der Leute zu bestimmten Zwecken dirigiert und ordnungsmäßig benutzt werden kann. Diese

¹ Nathan Söderblom, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, in „Archiv für Religionswissenschaft“ XVII (1914) S. 4.

² Marett, *Threshold of Religion*, p. 99. ³ *Threshold etc.* p. 114.

Benutzung jedoch weist uns oft ins Gebiet der magischen Anschauungen. Die von Codrington und Tregear angegebenen Beispiele lassen kaum eine wesentlich andere Auffassung für die Praxis erkennen als die, wonach das *mana* zum Mittel für in der Regel einfache, magische Prozeduren in Betracht kommt. Denn auch die Wahrsagerei gehört dieser Sphäre an.

Aber nichtsdestoweniger ist eine andere Auffassung mit jener verbunden, die, wenn schon sie immer wieder ins Magische umgebogen wird, doch in eine andere Richtung weist. Freilich kommt es auch dabei nicht zur Bedeutung des Seelischen, wie Marett nahe legen möchte. Nämlich bei der Anwendung auf den Menschen ändert sich die Bedeutung von *mana* entsprechend diesem seinem Medium, indem die hohe Begabung einer Persönlichkeit oder ihr ein großes Ansehen einflößendes Gebaren und ihre wie immer begründete autoritäre Stellung auf die Begabung oder Durchdringung mit *mana* zurückgeführt wird. Marett schließt: „Es kommt gelegentlich der Bedeutung Seele nahe, da es inwohnende psychische Kraft ausdrücken kann.“¹ In Wirklichkeit erfahren wir nichts weiter, als daß das *mana* von irgendeinem Dämon oder einem Totengeist — von denen ja nach Codrington das *mana* stets ausgeht, wenn es in den Menschen gelangt — in den Menschen wie eine reale, aber unsichtbare Substanz eingeführt wird. Es ist etwas wie ein organisches Fluidum, das sich in der Natur als Steigerung der Naturkraft, im Menschen als Steigerung des psychischen Lebens oder auch als Steigerung der faktischen Energie zur Geltung bringt. Es ist dabei nicht mit der Seele zu identifizieren, nimmt jedoch in ihr seinen Sitz.

Durchaus konsequent ist demnach die weitere Schilderung Codringtons. Ein Ding, in dem *mana* sitzt, und ein Geist, der seinem Wesen nach *mana* besitzt, können selbst *mana* genannt werden. Sie sind *mana*, während ein Mensch immer nur *mana* hat.² Ein lebloses Objekt wird daher ganz ebenso wie ein Geist

¹ *Threshold etc.* p. 100.

² Codrington l. c. p. 119 Anm.

als ein selbständiger Träger des *mana* angesehen, von dem es ohne weiteres einem anderen Dinge zugeeignet werden kann. Ein Mensch bekommt folgerechterweise sein *mana* nicht von einem Dinge, das *mana* ist, sondern von einem Geiste, der *mana* ist und das *mana* in ihn hineinlegt oder ihn „inspiriert“. Codrington hat stellenweise hierfür das Verbum *manag* angetroffen, das geradezu mit „inspirieren“ übersetzt werden darf. Die Inspiration durch einen bestimmten Geist hat zur Folge, daß der betreffende Mensch die Zukunft überschaut und verborgene Dinge enträtseln kann.¹

Wenn nun aber auch Tregear angibt, daß die Weiterbildung *manawa* „Herz, Gewissen, den inneren Menschen, Seele“ bedeutet und *mana* selbst „Intelligenz, Charakter, Energie, Geist“ bedeuten kann, so ist doch *mana* niemals einfach gleich der „Seele“ des Menschen, kommt auch diesem Begriffe nicht „nahe“, und man muß sich wohl hüten, ihm den Begriff des Seelischen in irgendwelchem Sinne zu substituieren. *Mana* ist nichts weiter als die eine vorhandene Fähigkeit erhöhende Energie, eine Energie, die ruhend oder potentiell sein und in Aktivität übergeführt werden kann. Die Unterscheidung von Seele und allem, was seelisch im eigentlichen Sinne genannt werden mag, geht deutlich aus Codringtons betreffenden Ausführungen hervor. Die Seele

¹ Codrington l. c. p. 210. — Fälschlich gibt Marett (*Threshold etc.* p. 116) an, der also Inspirierte wisse sich nach Codrington von einem Geiste selbst bewohnt und fühle sich nunmehr als zwei Personen oder als eine Doppelperson. Codrington berichtet über ein solches Besessenheits- und Zweiheitsbewußtsein nur im Zusammenhang mit einem Glauben der Banksinsulaner an spezielle Geister, die den bestimmten Namen *Nopitu* führen, die aber den Menschen nicht inspirieren, sondern selbst in den Menschen hineingehen, dadurch jedoch sich so unmittelbar mit der Person verbinden, daß diese letztere auch *Nopitu* genannt werden kann (Codrington p. 153). Das ist also eine ganz andere Vorstellung als die von den *mana*-Geistern. Das von diesen letzteren den Menschen mitgeteilte *mana* hebt die seelischen Fähigkeiten des Menschen oder auch seine physische Energie durch Mitteilung einer besonderen Energie. Marett verfällt in den Fehler, die mannigfachen Anschauungen, die über jene breite Inselwelt verteilt sind, in ein einheitliches System komprimieren zu wollen.

des Menschen ist sein geistiges Sein, das nach dem Tode fortlebt und zu einem Totengeist wird. „Es überrascht nicht“, sagt Codrington; „daß dasselbe Wort, welches für Geist gebraucht wird, auch zur Beschreibung der Seele eines Menschen gebraucht wird.“ „Die Seele eines lebenden Menschen ist in Florida ein *tarunga*, ein individueller, nicht körperlicher, trennbarer, wenn auch tatsächlich während des Lebens nicht oft vom Körper getrennter Geist. So ist ein Geist wie ein *vigona* (die niedrigste Vorstellungsform von Geistern auf den Banksinseln und den Neu-Hebriden, Geister, die sich mit niederen Tieren oder sonderlich mit Steinen verbinden) ein *tarunga*, obwohl die Leute nicht sehr bereit sind, die Existenz eines solchen *tarunga* anzuerkennen. Während des Lebens eines Menschen geht sein *tarunga* im Traum aus ihm heraus und kehrt in ihn zurück; beim Sterben verläßt der *tarunga* endgültig den Leib; der Leichnam ist einfach ein toter Mensch (*tinoni mate*); die getrennte Seele ist nicht *tarunga*, ein *spirit*, sondern *tindalo*, ein Totengeist. Aber *tarunga* ist nicht in höherem Grade gleichbedeutend mit Seele als ein Geist mit Seele gleichbedeutend ist; eine Seele ist ein *tarunga*, und es gibt für sie keinen anderen Namen. Tauben haben *tarunga*; wenn jemand eine Taube verkauft, behält er ihren *tarunga* in einem Dracänablatt zurück, das er in seinem Hause aufhängt; so verliert er nichts weiter als die fleischlichen Akzidenzien der Taube, während ihr *tarunga* bleibt und wartet, daß irgendeine Taube ihn wieder belebt, die ins Dasein treten wird. Eine Taube gilt als ein unterschiedliches, individuell geartetes Wesen und hat als solches einen *tarunga*; Yams und ähnliche Dinge haben keinen. Darf man also wohl sagen, ein Mensch und eine Taube wären gleich hinsichtlich des *tarunga*, jeder von beiden habe eine Seele? „Der Eingeborene, dem diese Frage verstandesmäßig vorgelegt wird, wird lachen; so was kann nicht sein; wenn ein Mensch stirbt, wird eben sein *tarunga* ein *tindalo*, ein Geist, und wer hätte je gehört vom *tindalo* einer Taube?“¹

¹ Codrington l. c. p. 248 f.

Die Seele des Menschen hat sonach ganz denselben Existenzialwert wie ein körperloser Geist, der von Haus aus Geist ist. Auch die *vui*, die dämonischen Wesen der Banksinsulaner, sind nach Codrington so ganz dasselbe wie die menschliche Seele, daß das Wort *vui* auch die Seele bedeuten kann. Nach dem Tode bilden „die Seelen der gewöhnlichen Menschen die gewöhnlichen Herden der Geister, *nobodies* vor wie nach dem Tode“; nur wenn einer bei Lebzeiten *mana* besaß, genießt sein Totengeist Verehrung.¹ Dies letztere darf aber nimmermehr dahin verstanden werden, daß das *mana* selbst irgendwelche Verehrung genösse, sondern die Reflexion, daß ein solcher Mensch, dessen Geist um seiner besonderen Bedeutung willen in dem Andenken der Leute verehrungswürdig erscheint, *mana* besessen hat, ist letztlich für die Tatsache der ihm gezollten Verehrung von geringerem Werte. Nicht sein *mana* wird verehrt, sondern er selbst. Es handelt sich dabei in der Regel um einen Häuptling, der Krankheitsdämonen austreiben konnte und eine gewaltige Redegabe betätigte.

Entspricht das nun auch, wie Marett sagt, der nicht ungewöhnlichen Redewendung, mittels derer man unter uns von einem „göttlichen Menschen“ redet, so ist doch auch hier im allgemeinen die *mana*-Formel schon ziemlich abgegriffen. Es kann daher sehr irreführen, wenn man hier „rudimentäre oder protoplasmische Typen der religiösen Erfahrung“ finden will. *Mana* als von Geistern verwaltete Kraft kann durch den Willen dieser Geister mitgeteilt werden und bewirkt somit eine durch Willenseinfluß eingeleitete Stärkung der individuellen Kräfte des Menschen. Aber das im Steine residierende *mana*, das vom Stein rein mechanisch durch Berührung auf andere Objekte übergeht, wird anscheinend nicht verwaltet, sondern ist bloß lokal eingeschlossen. Der Stein ist die Behausung des *mana*, das jedoch auch seinerseits auf keine Weise persönlich oder willentlich gedacht ist. Daß Steine einen besonderen Vorrang unter den *manahaltigen* Dingen einnehmen, beruht zum Teil gewiß auf der nicht unbeträchtlichen

¹ Codrington l. c. p. 125.

Bedeutung, welche die Steine in der magischen Praxis haben, zum Teil vielleicht auch darauf, daß die niederen Geister gern mit Steinen und nebenhin erst mit Schlangen und anderem Getier in Verbindung gebracht werden. Es kann sich auch beim Stein-*mana* um eine Verblässung des Gedankens handeln, daß Geister das *mana* verwalten oder *mana* sind, eine Verblässung, die in mancher psychischen Verschiebung ihre Ursache haben mag, allein schon durch den alleinigen Einfluß der sich vordrängenden magischen Anschauung genügend erklärt werden kann. Denn die Magie ist es, die das persönliche Moment hartnäckig ausschaltet und durch das Unpersönliche ersetzt. Das *mana* selbst aber war allen seinen Qualitäten zufolge niemals persönlich gedacht, geschweige denn etwas Göttliches. Seinem Wesen und seiner Wirkung nach ist es eine Energie, die für unsere Betrachtung in die Sphäre der gesteigerten natürlichen Kräfte gehört und nur insofern übernatürlich ist, als sie über das Maß des gewöhnlichen natürlichen Geschehens hinausführt. Nicht eine qualitative Verschiedenheit vom gewöhnlichen Geschehen und Sein liegt genau besehen in dem *mana* vor, sondern bloß eine quantitative Verschiedenheit.

Nun wird jedoch die Idee des *mana* mit der Idee des Göttlichen kombiniert, insofern Geister und Dämonen seine Vehikel und Spender sind. Codrington hatte es, wie wir sahen, als die Eigenart der „melanesischen Religion“ bezeichnet, daß man *mana* für sich zu bekommen sucht. Marett findet in der „*tabu-mana*-Formel“ die „Minimaldefinition der Religion“. Haben wir es hier in der Tat mit einem Minimum von Religion zu tun? Wenn unter dem Minimum etwas verstanden wird, das nur eben noch einen dürrtigen Schimmer des Religiösen enthält, so darf die Frage bejaht werden. Ob dieser schwache Schimmer noch oder schon vorhanden ist, kann dabei unentschieden bleiben, und vielleicht hat auch Marett die Zusammenstellung von „rudimentär oder protoplasmisch“ an dieser Stelle so gemeint, daß die Entscheidung darüber jetzt noch aussteht, ob die *mana*-Vorstellung

eine ganz zurückgeschraubte und auf das Minimum reduzierte Religionsanschauung bedeute oder eine erst im Keimen begriffene. Ganz deutlich ist diese Reserve allerdings nicht ausgesprochen. Denn wenn er die *mana*-Vorstellung auch eine „rudimentäre Philosophie des Wilden“ nennt, so denkt er hierbei offenbar an die ersten, dürftigsten, rohen Anfänge einer Philosophie und nimmt das Wort „rudimentär“ hier nicht in dem von der Biologie festgelegten Sinn des Reduzierten oder Verkümmerten.

Jedenfalls müssen wir bei der Frage nach dem Minimalgehalt von Religion, der vielleicht in der *mana*-Vorstellung zu erkennen ist, unentschieden lassen, ob dieses Minimum eine rudimentär gewordene oder eine embryonale Religion zu bedeuten habe. Für jetzt suchen wir nur festzustellen, ob überhaupt so etwas wie Religion in diesem *mana*-Glauben vorliege.

Den Anstoß zur Bildung der *mana*-Idee hat gewiß nicht irgendwelche dunkle Idee des „Unendlichen“ gegeben. Hätte Müller mit dieser seiner Annahme recht, dann wäre freilich kaum ein Zweifel daran möglich, daß in der *mana*-Idee wirkliche Religion vorliegt. Denn das Unendliche, das mit dem Worte *mana* bezeichnet wäre, könnte nicht ohne eine Regung der Ehrfurcht und ohne einen Ansatz von religiöser Scheu gedacht werden. Allein die Aussagen der Gewährsmänner berechtigen uns zu der Behauptung, daß der Anlaß der *mana*-Idee in dem Staunen oder der Furcht vor etwas Außerordentlichem erblickt werden darf, das in einzelnen Begebenheiten wahrgenommen wird. Indem die einzelnen Begebenheiten dieser Art auf dieselbe oder auf ähnliche Weise wiederkehren, entsteht die Idee einer in eben dieser Richtung betätigten Kraft. Daß diese Kraft heute von den Melanesiern immer in der Verwahrung und Obhut von Geistern geglaubt wird, kann nicht zu dem Schlusse berechtigen, das *mana* sei immer in Abhängigkeit von Geistern erkannt oder gedacht worden. Sowie der Stein sein *mana* für und von sich selbst zu besitzen scheint, so mag ursprünglich das *mana* als eine selbständige Kraft angesehen worden sein, die, zu welchem Zeit-

punkte immer, mit dem Dämonenglauben in Verbindung gebracht wurde.

Die der *mana*-Vorstellung zugrunde liegende psychische Regung des Staunens oder der Furcht ist von den Triebkräften der Magie wesentlich verschieden. Die Magie entspringt, wie wir sahen, aus den Wünschen, und die magische Handlung ist die Objektivation des Wunsches resp. der Versuch einer solchen Objektivation. Die so selbständig entstandene Magie mag noch so oft mit religiösen Vorstellungen und Riten verbunden worden sein, sie ist von diesen grundsätzlich verschieden. Hingegen die in der *mana*-Vorstellung zutage tretende psychische Regung liegt augenscheinlich auf einer Linie mit der Religion. Freilich kommt es durchaus auf die psychische Disposition an, ob in der weiteren Benutzung dieser Vorstellung mit magischer oder religiöser Anschauung auf jene der Erfahrung sich darbietenden „Wunder“ reagiert wird. Benutzt der Mensch diese erkannte fremde Macht-sphäre lediglich, um sie seinen egoistischen Zwecken dienstbar zu machen, sie sich unterzuordnen und in seinen Vorteil zu zwingen, dann finden wir die *mana*-Idee in dem ethnologischen Material als einen Teil der Zauberbräuche; dann kann es den Anschein haben, die *mana*-Idee sei lediglich magischen Ursprungs. Sieht hingegen der Mensch jene staunenerregenden Gewalten als solche an, denen er sich beugen muß und die über ihn selbst eine Gewalt ausüben, dann haben wir jenes „Minimum von Religion“ vor uns, das Marett konstatiert; alsdann kann die *mana*-Idee als eine ursprünglich religiöse erscheinen.

Nun ist die *mana*-Idee in erster Linie zweifellos magisch verwertet. Das *mana* macht auf den ersten Blick den Eindruck einer Zauberkraft. Der Südseeinsulaner macht sich das *mana* dienstbar, um es auf magische Weise in die gewöhnlichen Lebensinteressen einzuspannen und besonderen Erfolg dadurch zu erzielen. Andererseits ist aus dem Gegensatz, den das *mana* durchwegs zu den gewöhnlichen natürlichen Kräften und Begebenheiten einhält, ersichtlich, daß sein Begriff den vom Menschenwillen und

vom menschlichen Wunsche an und für sich unabhängigen Kräftebereich bedeutet. Gerade deswegen ist sein Ursprungsort im einzelnen Falle in die den Menschen überlegene Sphäre der Geistwesen verlegt. Durch die Vermittlung dieses Aufenthalts des *mana* in den Geistern kommt ihm selbst nunmehr eine höhere Bedeutung zu, in welcher der Ursprung der *mana*-Idee als der Idee des nicht nur Staunen hervorrufenden, sondern auch Scheu und Ehrfurcht einflößenden „Übernatürlichen“ oder „Übersinnlichen“ erkennbar ist, das vielleicht schon in dieser Allgemeinheit begriffen wurde, ehe die Vorstellungen von Geistwesen dämonischer Art gebildet wurden.

Durch den wahrscheinlichen Ursprung aus einer psychischen Erregung, die aus Verwunderung, Furcht, Scheu und Ehrfurcht gemischt ist, sind diejenigen Anschauungen, welche von den Indianern Nordamerikas her bekannt geworden sind, der *mana*-Vorstellung sehr ähnlich. Auch das *wakonda* (*wakanda*) der Sioux oder Dakota wird als eine Macht angesehen, die sich in verschiedenen Naturgegenständen, in Himmelskörpern, Pflanzen, Tieren und Menschen aufhalten und manifestieren kann. Ähnlich wie *mana* dient auch das Wort *wakonda* zur Bezeichnung desjenigen Gegenstandes selbst, der das *wakonda* in hervorragendem Maße besitzt; mit dem Unterschiede jedoch, daß *wakonda* auch den betreffenden Menschen, in dem *wakonda* wohnt, bezeichnet; und dementsprechend ist uns auch nicht überliefert, daß *wakonda* ebenso wie das *mana* nur von Geistern auf Gegenstände und Personen übertragen werden kann. Immerhin ist die Vorstellung eine der *mana*-Idee ganz ähnliche, die auch dadurch nicht wesentlich geändert wird, daß von den Indianern auch deren mythische Gestalten wegen ihrer gewaltigen Kraft als *wakonda* bezeichnet werden. Alice Fletcher, die in der amerikanischen Gesellschaft für den Fortschritt der Wissenschaft darüber berichtet, definierte *wakonda* als eine mysteriöse Kraft, die nicht außerhalb der Natur anzunehmen sei, sondern als in der Natur waltende Macht

alles belebt und bewegt, wohl aber mit Willen ausgestattet ist und „größere Kräfte als der Mensch“ besitzt.¹

Nicht immer erscheint das *wakonda* in der Art, daß es mittels eines Ausdruckes des Willens interpretiert werden muß, wie in der eben wiedergegebenen Definition. Das Wort wird auch wie das entsprechende melanesische für etwas Machtvolles gebraucht, das sich in mancherlei Objekten der Natur und in belebten Wesen aufhalten kann, indem es diesen eine besondere Wirksamkeit verleiht. McGee will den Terminus vorzugsweise in vager, allgemeiner Bedeutung für „Macht, heilig, alt, Größe, belebt, unsterblich“ nehmen oder mit „Mysterium“ wiedergeben.² Er weiß jedoch auch davon, daß der Ausdruck „weiterhin auf mythische Ungeheuer der Erde, der Luft und des Wassers angewendet wird“, ja daß „die Schöpfung und Regierung der Welt und der Dinge dem *wakonda* zugeschrieben werden, geradeso wie bei den Algonkinstämmen dem *manitu* Allmacht zugeschrieben wurde“. A. Fletcher begnügt sich zunächst mit dem allgemeinen Wortbegriff, indem sie in Anlehnung an Riggs' *Dakota Dictionary* (1890) die Bedeutungen „geistig, heilig, geweiht, wunderbar, unfaßlich, mysteriös“ aufzählt.³

Achten wir auf die Verwendung des Wortes, so scheint, nach den geläufigsten Verwendungen zu schließen, die Idee des *wakonda* ähnlich dem Begriffe *mana* auf Grund von etwas Auffallendem gebildet zu sein, das die Aufmerksamkeit stark auf sich zieht.

¹ A. Fletcher, *The Emblematic Use of the Tree in the Dacotan Group*. In: *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science for the forty-fifth Meeting held at Buffalo 1896*, p. 194. — In F. W. Hodges *Handbook of American Indians* nennt A. Fletcher als diejenigen Stämme der Siouxfamilie, bei denen der Gebrauch von *wakonda* nachgewiesen ist, die Omaha, Ponka, Osage, Quapaw, Kansa, Missouri, Jowa.

² W. J. McGee, *The Siauian Indian, a Preliminary Sketch*. In: *Fifteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, ed. by J. W. Powell (1897) p. 181f.

³ Frederick Webb Hodge, *Handbook of American Indians*, Part II (1912), Artikel „*wakonda*“ von Alice F. Fletcher p. 897.

Das Absonderliche und Unfaßbare, das Staunen und Furcht Erregende und die Wunderkraft dürfte also auch hier die ursprüngliche Bedeutung sein. Im Besitz dieser wunderbaren Kraft sind vor allem die dem Menschen durch irgendeine Fähigkeit oder Geschicklichkeit überlegenen wilden Tiere. Ihre Schnelligkeit und Stärke verdanken sie einer Verbindung mit *wakonda*.¹ Auch der Mensch erreicht seine Erfolge, sein Glück bei seinen Veranstaltungen und Unternehmungen durch besonders engen Kontakt mit dem *wakonda*. Das Jagdglück beruht darauf, daß der Jäger über besonders reiches *wakonda* verfügt, umgekehrt der Mißerfolg der Jagd oder eines Kampfes darauf, daß das Wild oder der Feind ein überlegenes *wakonda* besaß.

Die Erscheinungsform des *wakonda*-Besitzes kann jedoch recht äußerlicher Art sein. Von den Jagdtieren ist es namentlich der Büffel, der sich dem Jäger oft sehr rasch entzieht, indem sein *wakonda* in wilder Raserei sich bekundet. Man sieht das sofort, wenn er den Staub in die Luft wirbelt. Der Wirbelwind, der mit der Staubwolke arbeitet, ist das Kennzeichen der Anwesenheit von *wakonda* im Büffel. Diese Anschauung von dem im Staubwirbel zur Erscheinung kommenden *wakonda* ist in einigen Gegenden so geläufig, daß sich die nachahmende Magie derselben bemächtigt hat: die ins Gefecht ziehenden Krieger machen in Nachahmung des Büffels die den Wirbelwind erregenden Bewegungen und suchen sich dadurch in den Besitz von *wakonda* zu setzen.²

Mit diesem Gebrauch des Wortes halten wir uns augenscheinlich noch auf der Linie der *mana*-Idee. Es handelt sich hier um die Vorstellung einer besonderen, über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Kraft, die mitgeteilt werden kann an die verschie-

¹ Der Wortstamm scheint sich über sehr weite Gebiete der indischen Dialekte zu erstrecken. Auf das Anklingen einer abgeschliffenen Bedeutung macht Daniel Brinton in seinem Buche „*Religions of Primitive Peoples*“ (1897) p. 61 aufmerksam: in der Quichua-Sprache von Inner-Peru bezeichnet die verbale Bildung *wakan* den charakteristischen Laut verschiedener Tiere, z. B. das Bellen des Hundes und das Krähen des Hahnes.

² Irving King l. c. p. 140.

denen Wesen. Nur dadurch ist sie sofort vom *mana* unterschieden, daß sie nicht an Dämonen gebunden ist, die sie gleichsam verwalten und spenden, sondern daß das Tier wie der Mensch und ähnlich die Pflanze in direkte Beziehungen zu diesem *wakonda* treten kann, welches selbständig gedacht ist. Wohl aber nähert sich auch die Anschauung vom *wakonda* leicht der Magie, und man spricht namentlich vom *wakonda* solcher Personen, Wesen und Dinge, die im Traum erschienen sind, oder die, wie die ungestüme Kraft der wilden Tiere oder der menschlichen Feinde, eine unfaßliche Kraftquelle bekunden. Daneben kommt das Wort auch zur Bezeichnung natürlicher Fähigkeiten vor, wenn sie sich bei der Entwicklung des Kindes zum ersten Male zeigen. Ein Kind, das die ersten deutlichen Gehversuche macht, oder das eben sprechen lernt, wird *wakondagi* genannt, eine Bildung mittels der Possessivendung, also: ein dem *wakonda* angehörendes Kind. Da ein Mensch, der durch Krankheit oder Mißgeschick die Fähigkeit des Gehens oder Sprechens verloren hatte, durch die Wiedergewinnung dieser Fähigkeiten nicht *wakondagi* wird, so ist deutlich, daß der Ausdruck lediglich zur Bezeichnung der ersten Offenbarung der neuen Kraft im jungen menschlichen Individuum verwendet wird.¹

Kündigt sich in dieser Verwendung des Begriffes eine geänderte Bedeutung an, nämlich die von besonderen speziellen Lebenskräften, so treffen wir andererseits in der Regel auf eine abgeschliffene, mehr den magischen Lebensgewohnheiten zugehörige Bedeutung, die vor allem der adjektivischen Bildung *wakan* eignet. *Wakan* läßt sich in der Regel mit „heilig“ übersetzen und wird gelegentlich für *tabu* gebraucht, also im Sinne von etwas, das zu meiden ist, und zwar weniger deshalb, weil es gefährlich ist, als vielmehr deshalb, weil eine gewisse Ehrfurcht vor dem Objekt empfunden wird. Wo christianisierte und heidnische Indianer zusammenwohnen, da nennen die letzteren die Bibel, die Kirche, das Missionshaus *wakan*. Ähnlich dürfte die

¹ A. Fletcher in dem erwähnten lexikographischen Artikel.

Vorstellung sein, wenn die Frau während der Menstruation als *wakan* betrachtet wird.¹ Während hier der Begriff bis hart an die Grenze der Bedeutung „heilig“ kommt und diese Grenze auch wirklich überschreiten kann, ist die Vermengung mit den magischen Gebräuchen doch die verbreitetste und volkstümlichste Anwendung des Wortes, wobei dann selbstverständlich die Bedeutung „zauberisch“ und „Zauberkraft“ vorschlägt. Der Medizinmann muß immer ein „*wakan*-Mann“ sein, d. h. ein solcher, der über Kraft verfügt, mittels deren er durch magische Riten, durch Singen und durch das Rasseln der Kürbisschale böse Geister auszutreiben imstande ist. Als „*wakan*-Mann“ ist der Medizinmann „von einer geistigen Kraft bewohnt, die ihn befähigt, andere von der Macht böser Geister zu befreien“. Die bei dem Prozeß der Krankenheilung angewendeten Tänze sowie der Sonnentanz sind Beschwörungen („*powwow*“), durch die mittels des verfügbaren *wakan* die mißgünstigen Geistesmächte überwunden werden.²

Diese Kraft ist aber immerhin überwiegend als eine ganz magische gedacht. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Kraft im guten oder bösen Sinne wirksam sein soll. Wenn die Frau während der Menstruation *wakondi thican* ist, d. i. zum *wakonda* gehört, so ist hiermit einmal die Meinung verbunden, sie sei vermöge der aus ihr strömenden Kraft gefährlich, und deshalb ist es anderen Frauen und besonders Kindern verboten, mit ihr gemeinsam zu essen oder auch nur in ihre unmittelbare Nähe zu kommen. Auf der anderen Seite übt die Frau während dieser Tage einen Fruchtbarkeitszauber aus, indem sie vor Sonnenaufgang nackt auf das Saatfeld geht, damit das im Boden liegende Saatkorn gut gedeihe. Das *wakonda* ist auch hier ähnlich wie das

¹ Stephen Return Riggs, *Dakota-English Dictionary* s. v. *wakan* p. 507 (Ser. IV der *Contributions to North-American Ethnology* in dem von J. W. Powell herausgegebenen *Department of the Interior U. S. Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region*).

² Vgl. Stephen Return Riggs im *Department of the Interior U. S. Geog. a. Geol. Survey of the Rocky Mount. Reg. Contrib. to North-Amer. Ethn.*, Vol. IX: *Dakota Grammar, Texts and Ethnology* (1893) p. 214, 216.

mana als eine magisch zu verwertende und zu applizierende Kraft angesehen. Nicht wesentlich anders ist die Vorstellung im *wacin-dhe-dhe*, einer Zeremonie, die darin besteht, daß durch Singen gewisser Lieder den abwesenden Kriegern oder einem abwesenden Freunde Kraft (*wacin* = leitende Energie) magisch gesendet wird.¹

Bezeichnend für die magische Verwendung der *wakonda*-Anschauung ist auch die große, mysteriöse, von Frauen und Männern ausgeführte Zeremonie des heiligen Tanzfestes, die den Namen *wakanwacipi* führt. Das Wort dient auch zur Bezeichnung der Genossenschaft, des logenartigen Verbandes, der die Zeremonie veranstaltet. Das Fest selbst geht so vor sich, daß die Teilnehmer in feierlicher Bekleidung und Bemalung erscheinen, trommeln, singen, tanzen und schmausen. Der Oberpriester hat bereits in der Nacht zuvor eine sehr umständliche Prozedur vorgenommen, indem er Steine fortwährend erhitzte, darüber sang und sich auf diese Weise mit der geistigen Welt in Verbindung setzte.² Wie bei den Initiationsweihen der Indianer und einiger australischer Stämme, so werden auch bei der Aufnahme in diese Genossenschaft sittliche Lebensregeln eingeschärft: die Genossen dürfen nicht stehlen, nicht verleumden und nicht lauschen, und die Frauen dürfen nicht mehr als einen Mann haben. Zu diesen sittlichen Vorschriften kommen magische: die Veranstaltung zahlreicher „heiliger Mahlzeiten“, die Ehrung jedes Mitgliedes der Tanzgesellschaft und die Verehrung des *wakan*-Sackes. Dieser letztere spielt eigentlich die Hauptrolle bei der Zeremonie. Die Leute sitzen längs der Einzäunung, etwa 100 an Zahl, jeder Mann und jede Frau den heiligen Sack in der Hand, der laut Befehl des großen Wassergottes Unktehi aus dem Fell einer Otter, eines Waschbären, eines Wiesels, eines Eichhörnchens oder aus der Haut einer Schlange oder eines Fisches gefertigt werden

¹ Vgl. A. Fletcher, *The Foundation of the Indians Faith in the Efficacy of the Totem*, in den *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science* 1897 p. 326.

² Nach W. Hodge, *Handbook*, l. c.

und die „Medizin“ in Gestalt von Knochen, Krallen, Kräuter- und Baumteilen, Steinen, Perlen u. a. enthalten soll.¹

An diesen heiligen Sack wird nun, wie es scheint, der wesentliche Erfolg der Riten geknüpft. Hier befinden wir uns ganz auf dem Felde der primitiven Magie. Bei den Völkern schwarzer und roter Rasse finden wir immer wieder die Vorstellung, daß derjenige ein tüchtiger Mediziner wird, der den Durchgang durch Tod und Auferstehung erlebt. Deshalb bereiten sie sich durch Fasten und Kasteiungen vor, um Traum- und Wachvisionen dieser Art zu erleben. Zur Beförderung dieser Erlebnisse setzen oder stellen sie sich gern an Orte, wo Tote verbrannt zu werden pflegen, oder sie begeben sich in die Höhlen, in welche die Totenbeine geworfen werden. Das alles gehört auch häufig zu den Vorbereitungen auf den *wakan*-Tanz, der übermenschliche Macht verleihen und Mitteilung aus der Geisterwelt bringen soll. Einige unter den Mitgliedern werden durch ihre Teilnahme an den Feiern so gut mit den Kräften der Geisterwelt ausgerüstet, daß sie *wicasta wakan* werden, heilige Schamanen und Propheten.²

Dieser große Medizintanz dient daher allgemein als der Einweihungs- und Approbationsakt der Medizinkandidaten. Als solchen beschreibt ihn Charles Alexander Eastman, auf dessen Schilderung wir um so mehr Gewicht zu legen haben, als er selbst noch von einem Vollblutsioux abstammt und den ursprünglichen, heute bereits stark verwischten Gewohnheiten und Anschauungen seines Volkes nachgegangen ist. Wenn er allerdings die Behauptung aufstellt, die „große Medizinloge“ sei „ein indirektes Ergebnis der jesuitischen Missionstätigkeiten“, eine Reaktion gegen die christliche Mission³, so wird sich dagegen vom ethnologischen Gesichtspunkte aus mancherlei einwenden lassen. Denn gerade

¹ Riggs, *Contributions to the North American Ethnology*, l. c., Vol. IX 227 ff. Vgl. dazu auch Riggs, *Dakota-English Dictionary*, p. 509, s. v. *wakanwacipi*.

² Riggs, *Dakota Grammar etc.*, p. 214f.

³ Ch. A. Eastman, *The Soul of the Indian* (1911), p. 68.

die Eigentümlichkeiten dieser großen Medizinloge und des von ihr ausgeübten festlichen Medizintanzes liegen so gänzlich auf der uns von zahlreichen, primitiven Völkern her bekannten Linie der Anschauungen und Bräuche, daß nicht abzusehen ist, was hier als spezifische antichristliche Reaktion in Anspruch genommen werden sollte. Einzelheiten wie die ein- bis zweijährige Probezeit und die Übereinstimmung der sittlichen Gebote mit dem mosaischen Dekalog¹ mögen zur Annahme christlicher Einfüsse gemahnen. Doch selbst ein kürzeres oder längeres Noviziat treffen wir bei Primitiven, die noch keineswegs christlich beeinflusst sind, gar nicht selten. Zumal aber die Verwertung des Medizinsackes und dessen Ausstattung selbst ist etwas dem Bereiche der Naturvölkergewohnheiten Zugehöriges.

Die Medizinloge ist eine zunftmäßige Abschließung derjenigen Leute, welche das medizinische Gewerbe ausüben. Die neuen Kandidaten, welche bei der Prozedur lange Zeit knien müssen und Sterben und Auferstehung symbolisch erleben, treten an die Stelle der seit dem letzten Meeting Verstorbenen. Die älteren Mediziner hüpften auf die hockenden Kandidaten zu, schwingen mit aller Kraft die *wakan*-Säcke nach ihnen hin, „so daß es scheint, diese Säcke wollten all ihre mystische Kraft in die Körper der Initianden projizieren“. Die letzteren fallen wie leblos um und werden, nachdem der Tanz begonnen, zum Leben erweckt und mit schönen Gewändern bekleidet.²

Es bestätigt sich also, daß die Ausdrücke *wakan* und *wakonda* in einem magischen Verständnisse verwendet werden können, das mit dem religiösen Sinne oft unmittelbar abwechselt. Wie die Objekte und Dekorationen, die bei den Zeremonien gebraucht werden, diesen Namen erhalten, so auch verschiedene Tiere und Bäume und andere Dinge, die wir kaum anders denn als Fetische ansehen können. Es hängt auch gewiß nur mit der Dämonenfurcht zusammen, wenn die Unterwelt als geheimnisvoller Ort *wakonda* genannt wird, desgleichen die Finsternis und korrespon-

¹ Eastman l. c. p. 66 f.

² Eastman l. c. p. 72 f.

dierend die Oberwelt als das Reich der guten Geister, deren Mitteilungen erwünscht sind.¹

Es liegt weiterhin auf der Linie der melanesischen *mana*-Anschauung, wenn die Gewinnung von *wakonda* wenigstens teilweise an dämonisch infizierte Örtlichkeiten gebunden ist. Auch daß *wakan* die Bedeutung Geist annehmen kann, ist beachtenswert. In der Verbindung *taku wakan* oder *wakan tanka*, „großer Geist“, wird es aber zur Benennung der großen Gottheit verwendet, und *wakonda* wird hiermit abwechselnd gebraucht. Eben hiermit ist jedoch die magische Bedeutung überschritten, und wir befinden uns in der religiösen Sphäre. Der „große Geist“ ist der Schöpfer aller Dinge und der oberste Gott als der Gott des Krieges, der wichtigsten gemeinsamen Angelegenheit. Durch alle Überlieferung der Forscher blickt deutlich hindurch, daß der Wortstamm *wakan* einen magischen wie einen religiösen Sinn haben kann. Dies zeigt, daß jedenfalls zunächst die Grenze zwischen Magie und Religion in diesem Begriffe eine fließende geworden ist. Wenn Riggs die Verbalbedeutung von *wakanda* mit „als heilig oder geweiht ansehen“ wiedergibt, desgleichen *wakan-kaga* mit „Handlungen der Verehrung ausführen“ übersetzt, so bewegen wir uns hier unter Zuhilfenahme unserer Kenntnis von den praktischen Gepflogenheiten der Leute auf einer Grenzscheide zwischen Fetischismus und religiöser Anbetung. Hingegen ist in der Bildung *wakonza* [„beeinflussen, bestimmen“] und *wakonze* [„der, vorwiegend geistige, Einfluß“] das Stammwort in die Umgangssprache übernommen unter Vorschlag der religiösen Bedeutung.

Mit dieser letzteren findet sich dann die rein religiöse Bedeutung von *wakonda* [als Substantiv] zusammen, von der A. Fletcher berichtet. Nach dieser hat es den Sinn von einer allgemeinen und „alldurchdringenden“ Lebenskraft, und zwar nähert es sich dann oft der personifizierten Form. Der Omaha, sagt Fletcher, kennt „ein Etwas, das die verschiedenen Geschöpfe und

¹ Mc Gee l. c. p. 182.

Naturdinge ins Dasein setzt und unversehrt erhält; dieses Etwas ist für ihn seinem eigenen Bewußtsein verwandt. Die Kraft, welche uns zustande bringt und alle Dinge in ihrer lebendigen Form erhält, bezeichnet er als *wakonda*. Daß er diese Macht anthropomorphisiert, ist aus seiner Anflehung deutlich, die er ihr mit Fasten und Symbolen der Demut zukommen läßt, wodurch er Erbarmen und Mitleid zu erwecken sucht.“ In den erwähnten Anrufungen während des Fastens wird das *wakonda* personifiziert. Die Anrufung lautet: „*Wakonda*, armselig steht er hier, und ich bin er.“¹

Der Omaha weiß sich mit dem *wakonda* identisch, und er fastet, um des Beistandes gleichsam würdig zu sein. Das Fasten selbst ist aber ein religiöser Brauch. Es ist allgemein bei den Naturvölkern verbreitet und erscheint als eine uralte Sitte, durch welche die Gunst der Götter gewonnen werden soll.² Sehr oft ist allerdings auch beim Fasten die magische Abzweckung mit der religiösen vermischt. Drei-, fünf- und mehrtägiges Fasten gehört häufig zu dem umfangreichen Komplex von Observanzen, die eine Prozedur einleiten, mag sie nun ein magischer Akt oder ein religiöser Kultus sein. Der Schamane übt Askese durch Fasten, Büßung, geschlechtliche Enthaltung und Selbstpeinigung, um den Erfolg seines Vornehmens zu sichern. Auch wo keinerlei religiöser Glaube im Spiele ist, wird zum Zwecke des guten Ausganges der magischen Handlung gefastet. Bisweilen bekundet sich der treibende Gedanke als eine irgendwie sympathetische Maßnahme, wie bei der Kuwade oder bei der schamanischen Heilpraxis, aber auch beim Wetterzauber. Bisweilen ist auch das Gefühl von einer moralischen Verschuldung, die das Ausbleiben guten Wetters

¹ Diese Übersetzung liefert A. Fletcher in dem erwähnten Artikel „*wakonda*“, während sie in dem Referat „*The emblematic use of the tree in the Dakota Group*“ (*Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 1896, p. 194) übersetzt: *Wakonda here needy I stand*. Ich halte mich natürlich an die neuere Übersetzung. Dieser zufolge erscheint das *wakonda* selbst in Not und Bedürftigkeit zu stehen, und der Sioux identifiziert sich selbst mit dieser hilfsbedürftigen, durch sein eigenes Fasten bedürftig gewordenen Substanz oder Kraft.

² Vgl. z. B. K. Th. Preuß, *Die Nayarit-Expedition*, S. 141—143.

oder ein Mißgeschick veranlaßt haben, der treibende Faktor. Man wird schwerlich annehmen dürfen, daß diese asketischen Bräuche ganz abgesehen von Religion entstanden sind. Etwaige Fastenkuren als Mittel gegen beliebte voraufgegangene Völlerei würden nicht zu dieser allgemeinen rituellen Bedeutung des Fastens bei den Primitiven geführt haben. Da wir kaum irgendwo religiös verbrämte Magie nicht antreffen, so fehlt die Möglichkeit des Experimentes dafür, ob Magie auch in ihrer ursprünglichen Art mit den asketischen Zügen behaftet gewesen ist. Das sympathetische Verfahren stellvertretender Krankheitsübernahme seitens der Schamanen ist ja deutlich mit dämonistischer Grundanschauung verbunden. Die Befunde sprechen in ihrer Gesamtheit dafür, daß wir Fastenbräuche als Erzeugnisse religiösen Lebens, und zwar deutlicher noch religiös-moralischen Lebens anzusehen haben.

In dem Omahagebet zum *wakonda* liegt auf jeden Fall eine religiöse Idee vor, die mit einer moralischen Fastenidee verbunden ist. Der fastende Omaha demütigt sich unter das *wakonda*, das allerdings, soweit es in ihm vorhanden ist, selbst mit gedemütigt wird: „er steht in Hilfsbedürftigkeit hier“, weil durch das tagelange Fasten sein Inhaber schwach geworden ist. Das geschwächte *wakonda* des Beters ist das Symbol seiner Demut. Das *wakonda*, oder sagen wir nun in diesem Falle der *wakonda*, ist also das persönliche Lebensprinzip des Menschen. Er ist nach A. Fletcher „die Macht, welche bewegt, das ist, welche Leben gibt“.¹ Das Gefühl der Solidarität mit dieser Macht richtet den Menschen auf: er hat teil und gewinnt größeren Teil an der Überwelt, an der Sphäre des Ursprungs aller Lebenskraft. Sonach erscheint es nur wie eine etwas äußerlichere Vorstellung, wenn der Schöpfergott *wakan tanka* als großer Geist bei einigen Stämmen danebentritt. Denn, wie Fletcher gewiß richtig bemerkt, steht

¹ Es darf darauf verwiesen werden, daß K. Th. Preuß in seinem Wörterbuch der Corasprache, in dem das Wort *wakonda* nicht vorkommt, die Vokabel *wakan* mit der Bedeutung „der sich irgendwo befindet“ und die Vokabel *waka* als Verb für „spielen“ und für „dasein, sich befinden, bleiben“ anführt. (Die Nayarit-Expedition S. 369 und 362.)

dieser „große Geist“ in Vergleich mit anderen weniger großen Geistern, die neben ihm ihre Stelle behaupten, während *wakonda* das unvergleichliche eine und einigende Prinzip alles Lebenden genannt werden darf.

Nach diesem durch die vorhandene Literatur ermöglichten Überblick über die Worte *wakan* und *wakonda* erscheint es schwierig, eine allen Verwendungen des Begriffes gerecht werdende einheitliche Definition zu geben. Auch Alice Fletcher sieht sich infolge der divergierenden Anschauungen veranlaßt, zwei Grundbedeutungen zu unterscheiden. Das *wakonda*, welches während des Fastens ein „in Not“ befindliches ist und um Hilfe angerufen wird, ist nach ihr ein anderes als das *wakonda*, welches in der Stimme des Donners oder eines Geistes im Traume erkannt wird. Eine Verbindung zwischen den beiden Bedeutungen findet sie jedoch in dem Begriffe des *wakondagi*, der auf die erste Offenbarung einer menschlichen Fähigkeit im Kinde bezogen wird. Jede gewaltige, Aufsehen erregende Macht, die im Gewittersturm, im Orkan, in einem Tiere oder einem Menschen wahrgenommen wird, rührt vom *wakonda* her, und ein Tier oder Mensch mag daraufhin selbst *wakonda* genannt werden. Alles ferner, was zur Sphäre des Geheimnisvollen gehört, was jenseits der gewöhnlichen Erfahrung liegt, ist im Bereich des *wakonda*. Die Anschauung vom *wakonda* ist demnach nicht bloß eine magische, und sie wird keineswegs immer ins Magische hinübergezogen. Wir müssen im Gegenteil sagen, daß die magische Anschauung den Eindruck des Sekundären macht, während die Wahrnehmung der ungewöhnlichen, das Maß des Alltäglichen übersteigenden Macht, derjenigen Macht, die immer wieder Leben erzeugt und das Sein auch dort, wo es im Begriff ist verloren zu gehen, auf seltsame Weise herstellt und erhält, ganz offenbar die Bildung des primären Begriffes des *wakonda* veranlaßt hat.

Freilich wird Fletcher nicht die zutreffende Interpretation geben, wenn sie sowohl das Moment des Willens wie auch den Begriff des allgemeinen Lebens als Grundbestandteile der *wakonda*

Idee anführt. Von einer Willensmacht im eigentlichen Sinn ist selbst dort kaum die Rede, wo der *wakonda*-Begriff an die unmittelbare Grenze des Persönlichen erhoben ist; denn auch in diesem Falle bleibt das *wakonda* im wesentlichen etwas Unbewußtes, nicht einer Überlegung oder eines Willensentschlusses Fähiges. Das hat auch Lovejoy mit vollem Recht gegen die Darstellung der Vizepräsidentin der amerikanischen Gesellschaft für den Fortschritt der Wissenschaften hervorgehoben.¹ Nicht minder verfehlt ist aber die ausgesprochen animistische Färbung, die sie dieser Idee verleihen möchte: „Die alldurchdringende Gewalt dessen, was wir Leben nennen“, und zwar des Lebens, wie es in allen Arten von organischen und anorganischen Naturobjekten identisch ist, sei das *wakonda*; der Gedanke beruhe auf der Auffassung von der „Kontinuität des Lebens“.² Allein wenn auch das *wakonda* zu der speziellen Bedeutung von Lebenskraft und Lebensprinzip übergeht, so ist doch dies nicht die Grundbedeutung. Vielmehr macht sich immer wieder als die Veranlassung des Begriffes *wakonda* die staunende Verwunderung über außergewöhnliche und außerordentliche Ereignisse geltend, in denen eine besondere Kraft tätig erscheint und nicht die allgemein und allenthalben bemerkbare Lebenskraft. Wir befinden uns bei der Entstehung dieses Begriffes jedenfalls in einer *non*-animistischen Betrachtungsweise, mag dieselbe nun zugleich präanimistisch sein oder nicht. Nicht die Vorstellung der Allbelebtheit oder Allbeseeltheit ist der Wurzelboden der *wakonda*-Anschauung, sondern die Wahrnehmung einer irgendwie übersinnlich erscheinenden und mysteriösen Macht. So wird es auch von den meisten Beobachtern dieser Gruppe von Primitiven dargestellt.

Es ist leicht verständlich, daß, sobald der Begriff eine Art von Verallgemeinerung erfuhr, die Idee der in besonderem Falle und auf besondere Weise und in besonderem Maße wirksamen

¹ Arthur O. Lovejoy, *The fundamental Concept of the Primitive Philosophy*, in *The Monist* XVI (1906) 364 f.

² *Proceedings* usw. l. c. p. 193.

Lebenskraft sich damit verband. Aber diese Verallgemeinerung kann nicht schon zur ursprünglichen Konzeption der Idee gehören. Daher ist es wieder ganz zutreffend, wenn A. Fletcher sagt: „Der Indianer denkt offenbar vom *wakonda* nicht als von etwas fern von oder neben der Natur Stehendem, sondern vielmehr als von etwas sie Durchdringendem.“ Jedoch ist es nicht von Hause aus eine allgemeine Naturkraft, sondern eine hier und da, gelegentlich und aus bestimmtem Anlaß sich wirksam erweisende Kraft in der Natur. Und so erklärt sich der „Schrei zum *wakonda*“, der bei einigen Stämmen zweimal im Jahre als offizielle Zeremonie vorgenommen wird. Nach der von Fletcher überlieferten Legende war es gelegentlich einer Hungersnot, als zum ersten Male die Kinder mit lehmbelebten Gesichtern in die Berge getrieben wurden, um dort zum *wakonda* zu schreien.¹ Ein sehr beachtenswerter Zug aber ist in dieser Legende, daß die Kinder das *wakonda* nicht um ein bestimmtes Ding, um ein einzelnes Gut bitten sollen. Sie sollen nur vier Tage und Nächte auf den Hügeln bleiben und unter Tränen schreien und ganz allgemein seine Hilfe erleben.

Nehmen wir hinzu, daß das Verhalten des Indianers dieser Macht gegenüber zur Ehrfurcht, Demut und Anbetung übergeht, so sehen wir uns hier auf die Basis der Religion versetzt. Daß der ursprüngliche Begriff bei seiner Verwendung im breiteren Leben abgeschwächt und mit magischen Vorstellungen versetzt wurde, ist leicht verständlich. In der kultlichen Feier der *wakan-wacipi*-Gemeinschaft sehen wir eine Verallgemeinerung des Bestrebens, das *wakonda* habhaft zu werden. In solchem gemeinsamen Kult muß das *wakonda* an ein sinnlich greifbares Objekt geknüpft werden, und als solches ist dort der *wakan*-Sack zu betrachten, der die Stelle eines kultlichen Hilfsmittels einnimmt.

Mit Recht hat Emil Walther Mayer davor gewarnt, die Begriffe *mana*, *wakonda* und die anderen analogen, noch zu besprechenden Begriffe zu identifizieren, „während es sich doch vielleicht nur um ähnliche, jedoch auch wieder mannigfach von-

¹ *Proceedings* usw. l. c. p. 194, 195.

einander abweichende, zum mindesten niancierte Vorstellungen handelt“.¹ Mayer hat ganz richtig erkannt, daß *mana* etwas anderes ist als *wakonda*, wenigstens was den Gebrauch der Begriffe anlangt, den die heutigen Völker uns erkennen lassen. Es handelt sich hier um analoge Begriffsbildungen auf Grund von analogen Wahrnehmungen. Bei den Siouxindianern ist der *wakonda*-Begriff der Repräsentant einer selbständigen Größe, die, ganz abgesehen von Geistern als ihrer regulären Behausung, wirklich ist und auch abgesehen von magischen Vorstellungen, ja gerade da erst recht ihre eingreifende Bedeutung für die Lebensanschauung der Menschen gewinnt. Weiter hat Mayer angedeutet, daß neben der Betrachtung der in diesen Begriffen vorgestellten Macht als Objekt und als Mittel „noch eine dritte zulässig sei“. Der hier von Mayer gemachte Vorschlag zur Beurteilung der Vorstellungen von einer übersinnlichen Macht wird durch den *wakonda*-Glauben bestätigt. Das oder der *wakonda* ist in der höheren Vorstellung von seinem Wesen ein transzendentes Subjekt, das sich den Menschen bekundet, zu erfahren und zu spüren gibt und mitteilt. Die Grenze zwischen unpersönlicher und persönlicher Vorstellung des *wakonda*, an der wir uns bei Betrachtung der einzelnen Fälle der Verwendung des Begriffes bewegen, ist offenbar dort, wo *wakonda* angerufen und wo seine mystische Gleichheit mit dem Menschen empfunden wird, zugunsten der Persönlichkeitsvorstellung überschritten.

Das melanesische *mana* wie das siouanische *wakonda* können insofern als die zwei Grundtypen des primitiven Begriffes von übersinnlicher Kraft angesehen werden, als jenes vorwiegend an der unteren Grenze und dieses vorwiegend an der oberen Grenze sich hält und als die bei anderen primitiven Völkern anzutreffenden analogen Begriffe sich unschwer zwischen diese beiden Typen einordnen lassen.

¹ E. W. Mayer in seinem vortrefflichen, orientierenden Artikel „Zur Frage vom Ursprunge der Religion“ in der „Theologischen Rundschau“ 1913, Heft 2, S. 46.

Dem *wakonda* steht das *manitu* der Algonkin am nächsten. Auch dieser Begriff bewegt sich nicht nur hart an der Grenze der Personifikation, sondern wird geradezu zu einem Ausdruck für das Göttliche selbst, dessen Nähe oder Gemeinschaft der Mensch sucht und empfindet. Die Lebensgewohnheiten der Sioux- und Algonkinstämme weisen zahlreiche durchgreifende Ähnlichkeiten auf. Bei beiden ist es eine uralte Gepflogenheit, daß die jungen Leute, wenn sie zu den Volljährigen gezählt werden sollen, in die Einsamkeit, auf einen Bergesgipfel gehen, um dort in stiller, angespannter Erwartung die Gottheit inne zu werden und ein Zeichen vom *wakonda* oder *manitu* zu empfangen. Dieser bei den Sioux *hambeday* genannte Akt erstmaliger religiöser Zurückgezogenheit bezeichnet eine Epoche im Leben des jungen Mannes, die mit der Konfirmation verglichen werden kann und das Bewußtwerden der religiösen Stellung des Individuums bedeutet. Aber die Gottheit wird nicht etwa als eine unzweideutig persönlich anzuschauende Macht vorgestellt, sondern mehr nach Art der brahmanischen Konzeption, und die zutreffende Übersetzung ist daher „das große Geheimnis“.¹ Ebenso deutlich ist jedoch, daß dieses „große Mysterium“ nicht etwas Vereinzeltens sondern etwas den ganzen Naturlauf Umspannendes ist.

Daher sagt Jones, in dem wir wiederum einen Indianer als speziellen Gewährsmann begrüßen, nicht mit Unrecht von den Algonkin, sie besitzen „einen unsystematischen Glauben an eine kosmische mysteriöse Eigenschaft, von der man glaubt, daß sie überall in der Natur existiert“.² Wenn auch anscheinend, d. h. soweit nun einmal die vorliegenden Berichte zu sehen erlauben, der *manitu*-Begriff weniger ausgestaltet gewesen ist als der *wakonda*-Begriff, so wurde doch auch das *manitu* nicht bloß in einzelnen Dingen und Tieren gegenwärtig angesehen, sondern ebenfalls in Weiterbildung der ursprünglichen Konzeption als

¹ Ch. A. Eastman l. c. p. 7f.

² William Jones, *The Algonkin Manitou*, in: *The Journal of American Folklore* Vol. XVIII (1905) 190.

eine allgemein die Natur durchwaltende Kraft erkennt. Man hat auch hier verschiedene Höhenlagen der Auffassungen zu unterscheiden, die sich zum Teil in den verschiedenen Schichten der Gesellschaft finden. Auch ein Indianerstamm ist nicht aus psychisch gleich gerichteten und entwickelten Individuen zusammengesetzt. Daher ist der Begriff des Übersinnlichen bald mehr bald weniger subtil gebildet.

Der Indianer erstrebt einen Kontakt mit der Lebenskraft der Welt. Er nähert sich der „mysteriösen Macht“, indem er durch das auf einige Tage berechnete Verlassen seiner religiösen Gemeinschaft, durch die räumliche Überwindung der niedrigen Umgebung, Emporsteigen auf die Höhe, zugleich durch Fasten sich von der materiellen Art seines Seins löst. Im einsamen strengen Aufblick in die Weite des nächtlichen Himmels und in das Blau und die Wolken des Tageshimmels nähert er sich der Gewalt der Unermeßlichkeit und hascht nach einer Vision, in der sie sich manifestieren soll. Sie gibt sich in irgendeinem Naturding, zu meist einem Tier, zu erkennen, das ihm für die Dauer seines Lebens das vorzüglichste Mittel bleibt, der Anwesenheit des *manitu*, resp. des *wakonda* sich zu vergewissern. Im Zusammenhange dieses religiösen Vorganges von Askese und Vision ist das *manitu* ebenso wie das *wakonda* eine Art kosmischer Potenz oder universaler Kraft, etwas, das augenscheinlich nicht personhaft vorgestellt sondern mehr wie ein Prinzip des Seins und des Geschehens gedacht wird. Aber man muß sich auch hier hüten, bei jeder Verwendung des Wortes *manitu* an eine allgemeine Naturkraft zu denken. Das ist im Gegenteil immer nur eine seltener vorkommende Auffassung, während gewöhnlich an eine Eigenschaft oder Wirkungsform eines Naturobjektes gedacht ist. Immerhin aber müssen wir der Versicherung von William Jones Glauben schenken, wenn er sagt, der Algonkin „fühlt, daß diese Eigenschaft überall ist, allgegenwärtig (*omnipresent*). Das Gefühl, daß sie allgegenwärtig ist, führt natürlich zu dem Glauben, daß sie in jedes Ding in der Natur eingehe, und die Auffassung, daß sie aktiv sei, führt den Verstand dazu, überall nach ihren Mani-

festationen auszuschaun.“ Jones nimmt diesen Begriff auch ausdrücklich als „einen religiösen“ in Anspruch; „er bringt die Idee der Feierlichkeit mit sich, und was auch immer die Assoziation sein mag, er drückt stets eine ernste Haltung aus und entzündet ein emotionales Gefühl von Mysterium“.¹

Diese Höhenlage wird jedoch auch hier im gewöhnlichen Leben nicht eingehalten. Vielmehr sinkt dort häufig das *manitu* bis zur bloßen Zauberkraft herunter. Man sucht sich des *manitu* zwecks körperlichen Wohlbefindens oder zwecks Heilung zu bemächtigen. Namentlich durch das bei den Indianern so beliebte Dampfbad wird man seiner teilhaft; und zwar glaubt man nicht nur, daß die übersinnliche Kraft im Dampfe sich befinde, der vom erhitzten und mit Wasser besprengten Steine aufsteigt, sondern auch, daß sie durch gewaltsam beigebrachte Einritzungen der Haut in den Körper selbst übergehe und nun erst recht erfolgreich die Schmerzen austreibe. Alle physischen wie seelischen Leistungen werden auf das *manitu* zurückgeführt. Ein besonders tüchtiger Mensch ist im Besitz einer großen Menge dieser physisch-hyperphysischen Substanz, und ein Feind, der ihn erlegte, verspeist sein Herz mit dem Bewußtsein, daß die *manitu*-Kraft des Erschlagenen nunmehr in ihn übergehe. Wo immer etwas Außerordentliches geschieht oder von einem Menschen ausgeführt wird, da ist man von der außerordentlich reichlichen Anwesenheit von *manitu* überzeugt.

Etwas anders ist die Anschauung der Irokesen vom *orenda* nach der Beschreibung des Spezialforschers Hewitt. Das *orenda* ist ein Begriff für die Betätigung der einem Wesen eigentümlichen Lebensfunktion.² Überall wo von der gewaltigen und

¹ William Jones l. c. p. 183 ff.

² J. N. B. Hewitt, *Orenda and a suggestion towards the origin of religion*, in: *The American Anthropologist* N. S. Vol. IV (1902) 33 ff. Aus den Bezeichnungen der verschiedenen irokesischen Dialekte für diesen Gegenstand, z. B. *orena*, *olenna*, *karenna*, *kalenna*, *oenna*, *urunta*, *iaenda*, wählt Hewitt den huronischen Ausdruck *orenda* für die wissenschaftliche Verständigung aus (p. 37 Anm.).

staunenerregenden Wirkung eines Menschen, eines Tieres oder einer Naturgewalt geredet wird, spricht der Irokese gern vom *orenda*. Der Schamane ist „einer, dessen *orenda* groß ist“; ein guter Jäger führt die Bezeichnung „einer, dessen *orenda* fein ist“. Hat jemand auf der Jagd Erfolg, so heißt es: „Er beschämt das *orenda* des Wildes“, im umgekehrten Falle jedoch haben die Tiere „sein *orenda* übertroffen“. Bei öffentlichen Spielen und bei den Dauerwettkämpfen, wo Clan gegen Clan kämpfte, wurden von den streitenden Parteien Schamanen, d. h. Männer, die anerkanntermaßen im Besitz von mächtigem *orenda* sind, gemietet, um das *orenda* der feindlichen Partei niederzukämpfen. Es handelt sich dabei, wie Hewitt ausdrücklich bemerkt, nicht etwa um Mitteilung des *orenda* der Schamanen an die Kämpfenden. Wenn die Elemente in Aufruhr sind, wenn ein schrecklicher Sturm im Anzuge ist, sagt man: er oder es bereitet sein *orenda*. Ist der Sturm losgebrochen, so „hat er sein *orenda* bereitet“. Von einem wütenden Tiere gebraucht man dieselbe Wendung. Ein Prophet oder Wahrsager ist jemand, der gewohnheitsmäßig „sein *orenda* ausschüttet“ und dadurch die Geheimnisse der Zukunft erfährt. Ein scheuer Vogel hat ein empfindliches *orenda*; der Magier, der einen Menschen in guter oder böser Absicht bezaubern will, „bereitet sein *orenda* für oder gegen ihn“. Wer sein *orenda* für die Ausführung seines Planes in Anwendung bringt, der hat es „geordnet“ oder „herausgestellt“, und daher gewinnt die Phrase die Bedeutung „hoffen, erwarten“. Da ferner die Vögel in Ausübung ihres *orenda* begriffen sind, wenn sie singen, so erlangt die Phrase „das *orenda* heraussetzen“ auch die Bedeutung „singen“; und nun muß der Schamane singen, wenn er wirken will. Wie Hewitt bemerkt, ist diese Redensart der einzige Ausdruck für singen in der alten irokesischen Sprache. Interessant ist weiter, daß für „beten“ gesagt wird „sein *orenda* niederlegen“, weil das Verlangen nach etwas voraussetzt, daß man sein *orenda* niederlegt, um sich gleichsam einem fremden *orenda* zu unterwerfen.¹

¹ Hewitt l. c. p. 40.

Darnach ist also das *orenda* eine treibende ursächliche Kraft oder Energie, „die in jeder Wirkung oder Erscheinung der Natur eingeschlossen ist und auf irgendeine Weise des Menschen Wohlbefinden anfechten oder regeln kann“. Selbstverständlich ist diese Energie unpersönlich und immateriell vorgestellt; aber nicht als eine allgemeine, in der ganzen Natur gleichmäßig sich darstellende, wie in der höher ausgeprägten Form der siouanischen oder algonkinschen Anschauung, sondern in Funktion und Wirksamkeit mehr begrenzt, mehr örtlich bestimmt und nicht alldurchdringend. Um sich selbst im Leben aufrecht zu erhalten, mußte der Mensch den guten Willen jedes einzelnen von tausend Dingen und Wesen seiner Umgebung sich sichern, damit ein jedes von ihnen sein *orenda* zu seinen Gunsten ausübte, und von diesem *orenda* glaubte er eben, es sei „beherrscht von dem besonderen Wesen, das er anrief“. Daher erklärte sich der primitive Mensch dieser Gegenden die Wirkungen der Natur als den Kampf eines *orenda* gegen ein anderes *orenda*, und er dachte sich diesen Kampf und somit die Naturereignisse hervorgebracht durch eben die einzelnen Wesen und Körper seiner Umgebung, deren *orenda* er wahrzunehmen glaubte.¹ Wenn aber auch die Natur von *orenda* erfüllt ist und gewaltige Naturerscheinungen Manifestationen des *orenda* sind, so ist es doch keine allgemeine Naturkraft, nicht die Ursache der Naturwirkungen überhaupt. Unter den besprochenen nordamerikanischen Ideen der übersinnlichen Kraft ist es das *orenda*, welches am meisten dem melanesischen *mana* ähnelt. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es nicht verselbständigt und nicht personifiziert wird, wie *wakonda* und *manitu*.

Der Irokese hat aber noch ein besonderes Wort für die von den ihn umgebenden Wesen betätigte böse Gewalt, nämlich *otkon* (*otgon*, auch *okhi*, *ocki* u. ä.). Damit wird diejenige Macht bezeichnet, die dem Menschenleben feindlich gegenübersteht und

¹ Vgl. den Artikel „*orenda*“ von Hewitt in Fred. Webb Hodges *Handbook of American Indians*, II part, p. 147 f., desgleichen im *American Anthropologist*, Vol. IV 40, 41.

an seiner Vernichtung arbeitet. „Es ist im gewöhnlichen Leben der Name für alle wilden und ungeheuren Wesen, Tiere und Personen, namentlich solche, die an Größe, Macht und Geschicklichkeit über das normale Maß hinausragen . . . Der Ausdruck wird oft auf Fetische und andere Dinge angewandt.“¹ Im allgemeinen läßt es sich mit teuflisch, dämonisch gut wiedergeben, wenn auch der Indianer Onasakenrat es in seiner Evangelienübersetzung (1880) zur Übersetzung von „heiliger Geist“ verwertet hat. Auch die Europäer werden *otki*, d. i. „großer Teufel“, genannt, desgleichen die Medizinmänner und Schamanen als Leute, die unsinnig, dämonisch, besessen sind. Das irokesische Schöpfungsepos nennt aber die Schlange und andere dem Menschen vorwiegend schädliche und gefährliche Tiere die Inhaber von *otkon*; darauf wird in diesem Epos die Anweisung begründet, daß der Mensch diese Tiere töten und verzehren soll.² Weiter wird dort erzählt, daß viele Tiere im Anfange der Erdgeschichte dadurch in *otkon* verwandelt wurden, daß das böse Urwesen sie in der Felshöhle verschlossen gehalten hat, während das gute Urwesen, der „junge Sproß“, sie den Menschen zur Gesellschaft oder zur Nahrung hatte geben wollen. Die im Felsen gefangenen Tiere haben daraufhin dauernd „ihr *orenda* aus sich herausgesetzt, um die Tage der Menschenwesen zu beendigen“, und dadurch wurden sie zu *otkon*.³ Bei diesem Terminus handelt es sich also ausschließlich um die böse Gewalt, die gewisse Wesen durch ihre schädliche Wirkung über den Menschen bekunden, und es scheint unstatthaft, wenn einige Schriftsteller das *otkon* oder *okhi* dem *manitu* oder *mana* gleichwertig an die Seite stellen wollen.

Franz Boas nennt in seinem zusammenfassenden Artikel über die Religion der nordamerikanischen Indianer noch einige

¹ Hewitt in Webb Hodges *Handbook* II 164.

² Vgl. das von Hewitt in huronischem Text und Übersetzung herausgegebene Schöpfungsepos im 21. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1900 und 1901) p. 133 ff. und p. 338 f.

³ Ebendort p. 196 f.

andere Termini, die auch den Fundamentalbegriff einer „in den Naturobjekten inhärierenden Kraft ausdrücken, die mächtiger ist als die natürlichen Kräfte des Menschen“ und am besten mit „wunderbar“ wiedergegeben würde: das *sulia* der Salisch, das *naualak* der Kwakiutl, das *tamanoas* der Chinook (Tschinuk). Man kann sagen, die meisten nordamerikanischen Indianerstämme weisen neben dem Glauben an göttliche Wesen auch diesen Glauben an eine in der Natur erscheinende und in Naturereignissen sich betätigende und manifestierende Macht auf.¹

Wenden wir uns von den Nordamerikanern zu den Bewohnern des indischen Archipels, so liegen uns auch über ihre religiösen Vorstellungen Beschreibungen vor, welche die Annahme ganz ähnlicher übersinnlicher Kraft zu enthalten scheinen oder doch vermuten lassen, sie wären aus einer solchen hervorgegangen. Auf den ersten Blick macht zwar die Vorstellung der Küsten-Dajak oder der Iban auf Borneo vom *ngarong* einen anderen Eindruck. Gleichwohl aber sind in der Art des Verkehrs mit dem *ngarong* verwandte Züge mit dem *manitu*-Glauben nicht abzustreiten. Der Glaube an den Schutzgeist *ngarong* ist unter den Iban sehr verbreitet und greift tief in ihre Lebensgepflogenheiten ein. Es ist aber bezeichnend für die großen Schwierigkeiten, die bei der Erforschung dieser Anschauungen zu überwinden sind, daß trotz der großen Bedeutung des *ngarong*-Glaubens im täglichen Leben jemand 14 Jahre lang in enger Beziehung mit den Leuten stehen konnte, ohne eine Beschreibung vom Wesen des *ngarong* zu er-

¹ Boas' Artikel „Religion“ in Webb Hodges *Handbook I* 365 ff. Wenn aber J. King (l. c. p. 141) auch auf die Pawneeindianer verweist und Boas speziell den Tirawa der Pawnee als ein „noch nicht anthropomorphisiertes“ und daher der *manitu*-Idee nahestehendes Wesen nennt, so vermag ich dem nicht beizustimmen; soweit ich mich aus George Dorseys *Pawnee Mythology* überzeugen konnte, ist Tirawa eine selbständig und anthropomorphisch vorgestellte Schöpfer- und Kulturgottheit, deren Wirkungsweise in nichts an die *manitu*- oder *wakonda*-Idee erinnert. — Vgl. Dorsey p. 13 ff., 21.

halten.¹ So stark ist die Scheu der Leute, ihren Glauben den anders empfindenden Europäern preiszugeben. Wieder ein Beweis, wie vorsichtig wir sein müssen, wenn wir schon aus den äußerlichen Kultgewohnheiten die eigentlichen tiefsitzenden Glaubensformen und die religiöse Psyche selbst ermitteln wollen. Erst Hose und McDougall haben die in Rede stehende Anschauung berichtet.

Der *ngarong* oder „geheime Helfer“ tritt häufig als Geist eines Vorfahren oder verstorbenen Verwandten auf, jedoch nicht immer; er ist auch nicht immer der Geist eines abgeschiedenen Menschen. Zum Schutzgeist eines einzelnen wird er dadurch, daß er sich diesem im Traum ankündigt. Mag er nun im Traum als menschlicher Geist erscheinen und zugleich bestimmen, in welcher organischen Wesens Gestalt er fürderhin dem Betreffenden nahe sein will, oder mag er bloß unbestimmt sich ankündigen: auf jeden Fall geht der betreffende Mensch, der die nächtliche Vision gehabt zu haben meint, am folgenden Tage in die Wildnis und späht nach einem Zeichen, an dem er seinen „geheimen Helfer“ erkennen möge. Begegnet ihm dort ein Tier, das sich auffällig benimmt, bleibt etwa ein aufgescheuchtes Wild einen Augenblick stehen, um, bevor es wegspringt, nach ihm zu schauen, oder turnt ein Gibbon andauernd im nächsten Baum herum, oder stößt der Iban auf einen großen Quarzkristall, auf eine seltsam gewundene Wurzel oder auf einen sich merkwürdig ringelnden Wurm: so ist dieses Tier oder dieser Gegenstand für den Menschen voll von mysteriöser Bedeutung und gilt ihm als die Behausung seines *ngarong*. Bei solchen Begebnissen gerät der Mensch in Ekstase, wobei er deutlich seinen Schutzgeist sieht, und wenn er wieder zu sich kommt, ist derselbe natürlich verschwunden.² Die Art, wie der Iban sich der Anschauungsform des *ngarong* für seine Person vergewissert, ist ganz ähnlich derjenigen, wie der Indianer

¹ Charles Hose and William McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, Vol. II (1912) 90.

² Hose and McDougall l. c. p. 91f.

auf einsamer Bergeshöhe die für ihn in Zukunft geltende tierische oder dingliche Manifestation des *manitu* oder *wakonda* erlebt, das sich ebenfalls zuvor im Traum ankündigen kann. Allerdings ist der *ngarong* — soweit wir uns auf die Beschreibung stützen und verlassen dürfen — im Unterschiede von der indianischen Idee keine Naturkraft und wird auch anscheinend nicht so häufig in besonders staunenerregenden Naturereignissen erkannt. Wohl aber ist andererseits keine deutliche Personifikation vollzogen; auch hier herrscht, soweit wir sehen, der Glaube an eine unsichtbare Macht, mit welcher der einzelne dadurch in Verkehr tritt, daß sie sich für ihn in einem sichtbaren Gegenstande und zumeist in einem Tiere manifestiert. Auch *manitu* und *wakonda* sind häufig in die Rolle des Schutzgeistes übergegangen vermöge der Vorstellung, daß die eine unsichtbare Macht sich den verschiedenen Genossen des Stammes freundlich erweist, indem sie ihnen eine besondere dauernde Manifestationsform ankündigt und eine mystische Beziehung ermöglicht.

Mehr aber noch als die *ngarong*-Vorstellung liegt der Glaube an das (oder den) *petara* auf dieser Linie. Dieses *petara* nämlich hat bei den Dajak neben ihrem Kriegsgotte *Singalang Burong* und dem Kriegsheros *Klieng* und neben zahlreichen kleineren Gottheiten eine eigentümliche Stellung. Es bedeutet kurzweg etwas Göttliches, etwas Übersinnliches, das sehr viele Manifestationen und Funktionen annehmen kann, und von dem jede einzelne Funktion zu dem „unbestimmten Begriff einer anthropomorphischen Gottheit“ wird. So undeutlich auch diese Angabe ist, das eine ist klar, daß es sich hier nicht um eine bestimmte und personifizierte Gottheit im eigentlichen Sinn handelt, sondern um die Idee von etwas allgemeinem Göttlichen, das nicht konkret faßbar ist, wohl aber in von ihm ausgehenden Wirkungen angeschaut und erkannt zu werden pflegt.¹ Deshalb wird auch zu dem großen Fest des *Singalang Burong* „das ganze *petara*“ eingeladen, damit die wirkende Gottheit in ihrer Fülle anwesend

¹ Hose and McDougall l. c. II 85.

sei.¹ Daher trägt sich ein Iban, der keinen *ngarong* hat, mit der Hoffnung, bei dem *petara*-Fest einen Vogel oder ein anderes Tier durch Offenbarung als seinen Helfer zugewiesen zu erhalten.²

W. Schmidt faßt freilich mit Rücksicht auf die Aufzeichnungen des Dajaken Leo Nyuak³ *petara* als Name für den höchsten Gott schlichtweg, muß aber doch sofort beifügen, es sei kein eigentlicher Eigenname, „da auch die übrigen Götter so genannt werden“. Dennoch meint Schmidt: „Über die Existenz eines höchsten *Petara* oder *Batara* kann aber kein Zweifel sein.“⁴ Ich muß bekennen, daß mir die Angaben des Dajaken weniger bestimmend sind als die von sorgfältigen Beobachtern und Erkundigern; sie tragen den Stempel des Systematisierten und Manierierten, und unter dem direkten Einfluß des christlichen Katechismusunterrichtes ist selbstverständlich bei dem jungen Mann schon seine ursprüngliche Vorstellung in die Richtung des christlichen Gottesbegriffes verschoben worden. Die Schilderung, die früher J. Perham⁵ gab, sowie diejenige von Hose und Mc Dougall lassen keinen Zweifel darüber, daß *petara* ein nicht genau zu bestimmendes und schwerlich personenhaft aufzufassendes Wesen ist.⁶

¹ Hose and Mc Dougall II 86: *Once a year they make a big feast for Singalang Burong and sing for about twelve hours, calling him and Klieng and all the Petara to the feast.*

² Hose and Mc Dougall II 92f.

³ Übersetzt und veröffentlicht vom apostolischen Präfekten E. Dunn im „Anthropos“ I (1906).

⁴ Wilhelm Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 53 (1910) S. 4.

⁵ *Petara or Sea Dayak Gods*, abgedruckt bei Henry Ling Roth) *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I (1896) 165 ff.

⁶ Die etymologische Bedeutung des Wortes *petara* scheint noch ungewiß zu sein. Schmidt ist für die Ableitung von sanskr. *bhattara* „Herr“; Perham führt es auf *avatara*, eine Inkarnation von Vischnu, zurück. Aug. Hardeland (Dajacksch-deutsches Wörterbuch 1859) leitet das Wort, indem er der Form *petara* keine eigene lexikalische Stelle einräumt, von *tara*, „Lob, Ruhm, das Gepriesenwerden“ ab und nennt als Grundbedeutung von *batara* „hochmütig, prahlerisch“. Für Schmidt spricht der Umstand, daß im Batakischen *Batara* als Bestandteil des in der Regel ober-

„Es ist bezeichnend,“ sagt Perham, „daß es bei Krankheitsfällen und sonderlich im Anblick des Toten nicht *Singalang Burong* oder *Pulang Gana* oder *Salampadai* noch *Klieng* oder irgendein anderer mythischer Heros ist, an den man als Lebensspender denkt, sondern einfach *Petara*, wie auch immer die genauere Form sein möge, die sie damit verbinden. Die *antu* verursachen die Krankheit und suchen zu töten, sie müssen deshalb verjagt werden; aber *Petara* wird als die rettende Kraft betrachtet.“¹

Nach diesen gewichtigen Zeugnissen ist keine andere Auffassung möglich als die, nach welcher das im allgemeinen neutrish gefaßte *Petara* in die Analogie der bisher in diesem Kapitel besprochenen Begriffe gestellt wird. Es ist die Kraft des Lebens, die dem einzelnen Menschen freundlich nahekommen kann, sei es unsichtbar als die vitale Macht, die von Krankheit und Tod errettend Gesundheit spendet, sei es auch, wie jenes obige Beispiel zeigt, als die mystische Geistesmacht, die sich als ein *ngarong* oder Schutzgeist kundgibt, welch letzterer ja zu einer Art Manifestation des *petara* wird. Daß es keine Tempel und Bilder des *petara* gibt, könnte sowohl für ein höchstes göttliches Wesen sprechen, das aus der gegenwärtigen Vorstellung gänzlich zurückgetreten ist, wie auch für ein neutrishes oder nur ganz unvollkommen personifiziertes Wesen nach Art des *wakonda*. Nun aber finden wir in den analogen Fällen eines aus der Vorstellung mehr und mehr entschwundenen großen Himmelsgottes

sten Gottes *Batara guru* erscheint, der nach Joh. Warneck (Die Religion der Batak 1901, S. 4. 25 f.) auf die hinduistische Beeinflussung im 13. und 14. Jahrhundert zurückzuführen ist. Sollte sich nun wirklich diese Herleitung des Wortes aus dem Sanskrit bewähren, so würde eine außerordentliche Abschwächung des ursprünglichen Begriffes von *batara* stattgefunden haben. Besonders gewichtig steht dieser Ableitung entgegen, daß *petara* tatsächlich nicht einen „Herrn“ bedeutet. Es ist schwer verständlich, daß ein so konkreter Begriff dann in die neutrish Bedeutung übergegangen sein sollte. Nach der dajakischen Sprache selbst würde *petara* jene gewaltige Kraft besagen, welche die Menschen rühmen und preisen: das Ruhm- und Ehrwürdige.

¹ H. Ling Roth l. c. p. 177.

nicht, daß man sich an dieses zurückgesunkene Wesen mit der Bitte um Rettung aus Krankheit oder Todesgefahr wendet. So bleibt wieder nur die neutrische Fassung des *petara* als übersinnliche und weltlich-menschlichen Verhältnissen weit überlegene Macht. Dabei kann es sogar als durchaus zutreffend bezeichnet werden, wenn der Dajak Nyuak sich dahin äußert: „Dieser Geist (*Batara*) ist der höchste von allen; er überwacht und regiert alle.“¹ Denn so kann wohl jemand sich über die allgemeine und durchdringende naturweltüberlegene Macht ausdrücken, nachdem er durch den Europäer zu besonderem Nachdenken über sie angeleitet worden ist. Aber ungefähr so könnte sich auch ein Rothäuter über *manitu* und *wakonda* äußern. Das *petara* fungiert ersichtlich nach Art einer allgemeinen, übergreifenden, übersinnlichen und wunderbar wirkenden Potenz, deren Gegenwart man als besonderen Schutz erwartet und deren Manifestationen bei den Iban auch zuweilen in Form eines *ngarong* eintreten können.

Diese im Grunde unpersönliche Potenz, die man zu personifizieren fast geneigt ist und gewiß bisweilen auch direkt nach dem Bilde der anderen Gottheiten persönlich vorstellt, ist nicht an eine Örtlichkeit gebunden, sondern allenthalben anzutreffen; sie bekundet sich so mannigfaltig, daß man auch von ihr in der Mehrzahl spricht, gelegentlich nach Nyuak dualistisch von einer Zweierheit, einem oberen und einem unteren *petara*, oder synthetisch wieder von ihr als einer Totalität. Daß sich keine ganz einheitliche Vorstellung zu finden scheint, ist hier wie bei den analogen Vorstellungen der anderen Völker einfach selbstverständlich. Denn diese religiösen Begriffe der primitiven Völker sind immer vag und nicht in katechetische Schemata fixiert. Es kommt immer auf den übergreifenden Gedanken an, und der ist beim *petara* offenbar der einer einheitlich zu denkenden Macht, die sich in ihren Funktionen, mit denen sie namentlich auch dem Individuum in besonderer Weise nahekommmt, zu differenzieren vermag.

¹ Anthropos I 18.

Auch das Bantuwort *mulungu* oder *mulugu* (bei den Nika, Taita, Wanjamwesi, Wanjamjembe, Waschinsi, *mlungu* bei den Wakamba, Yao u. a., *muungu* bei den Suaheli, Pokomo, *mulugo* bei den Kilimane, *uluko* in Mosambique usw.) gehört in diese Kategorie der Bezeichnungen der übersinnlichen Kraft. Insofern allerdings verhält es sich mit diesem bei allen östlichen Bantustämmen anzutreffenden Worte anders, als es vielfach in die Bedeutung des einen großen, allen Geistern und göttlich gearteten Wesen überlegenen Gottes übergegangen ist. Zumal in der Sprache der Kaffern ist der Name für den großen Himmelsgott *Unkulunkulu* von demselben Stamme gebildet. Daher ist dieses Wort von den unter den einzelnen Bantustämmen wirkenden Missionaren ohne weiteres als das Eingeborenenwort für Gott angesehen worden. Eine nähere Beschäftigung mit dem durch die Stämme und durch die Anschauungen hin abgewandelten Begriffe, der mit dem Wort verbunden wird, zeigt jedoch, daß auch hier der Grundbegriff nicht derjenige von Gott sondern derjenige von der dem Materie-Sinnlichen überlegenen Kraft ist, der bei dem Akt der Personifikation zum Gottesbegriff wird. Wenn die Wanjamwesi neben dem *Miringu* auch *Mulungu* als Bezeichnung eines ungefähr allmächtigen größten Gottes verwenden, so scheint bei ihnen *Mulungu* ein Appellativ zu sein, während *Miringu* bezw. *Mienzi Muungu* der Name für die große Gottheit geworden ist.

Durch weite Bantugebiete kommt das Wort *Mulungu* in doppelter Bedeutung vor: einmal für die Geisterwelt oder die Versammlung der Verstorbenen, namentlich der verstorbenen Edlen und Häuptlinge, sodann für die einzelne abgeschiedene Seele. Nach Hetherwick, der speziell über den Glauben der Yao von Britisch-Zentral-Afrika berichtet, wird dort das Wort *mlungu* erstlich für die menschliche Seele nach dem Tode gebraucht.¹ Sagt jemand von einem ihm zugestoßenen Glücksfall:

¹ Alexander Hetherwick, *Some Animistic Beliefs among the Yaos of British Central Africa*. In: *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* Vol. XXXII (1902) 92 ff. Zu vergleichen

„Das ist mein *mlungu*“, so ist nach Hetherwick die Meinung die, seine Seele habe einen Einfluß auf sein gegenwärtiges Geschick gehabt. Andererseits geht die durch den Tod vom Leben befreite Seele nach *mlungu* als dem Ort der abgeschiedenen Seelen, wo sie für einige Zeit mit größeren Kräften begabt ist als zuvor. Für den *lisoka* (Seele) eines verstorbenen Häuptlings werden fast in jedem Dorfe Opfergaben dargebracht. Dieses *mlungu* des toten Häuptlings wird in einem Schrein anwesend gedacht, der sich im Dorfe neben der Behausung des gegenwärtigen Oberhauptes über dem Grabe des verstorbenen befindet. Diese Seele ist zwar nach *mlungu* gegangen, aber sie ist auch insofern in dem Schrein, als man sich ihr dort am besten nahen kann (*such a shrine . . . is regarded as the abode of his soul or the spot where his mlungu is most accessible*), und der neue Häuptling erlangt durch Opfer den Beistand des *mlungu* seines Vorgängers für irgendwelche kriegerische und friedliche Unternehmung. Bei alledem ist die Annahme unstatthaft, daß der verstorbene Häuptling deifiziert worden sei. Auch die Vorstellung der Bantu geht nicht über das Maß der allgemeinen primitiven Vorstellung vom Leben und Zustand der abgeschiedenen Seele hinaus. Die abgeschiedene Seele besitzt nur eine Zeitlang, in der Regel eben so lange, bis sie durch eine neue ersetzt werden kann, Einfluß auf die irdischen Verhältnisse des Gaus oder Stammes. Der ihr zuerkannte Einfluß beruht letztlich auf der Stärke, welche die betreffende Person bei ihren Lebzeiten bekundete. Es ist genau dieselbe Vorstellung wirksam, wenn die Waschinsi von Usambara nach Krapf ihren Jumben (Häuptling) schon bei Lebzeiten als ihren *mulungu* bezeichnen, dessen Sklaven sie seien. So wie das *mulungu* des Yao von Bedeutung für sein Ergehen ist und die in ihm wirksame und für seine Erfolge entscheidende Energie bedeutet (mag sie nun neben dem *lisoka* bestehend oder mit ihm identisch gedacht sein), so ist auch das *mulungu* des

ist auch H. S. Stannus, *Notes in some Tribes of British Central Africa*, im „*Man*“ N. S. XIII (1910) 299.

Häuptlings, der seinen Einfluß mächtig zur Geltung bringt, eine Energie, vor der man sich anerkennend beugt. Hierbei kommt gewöhnlich hinzu, daß dem Jumben Zauberkräfte zugeschrieben werden. Das *mulungu*, das in der Regel die abgeschiedene Seele nach ihrer fortwirkenden Art bedeutet, erhält sonach auch eine ähnliche Stellung wie das *mana* oder das *wakonda*, das einem Menschen zu besonderen Erfolgen verhilft, gleichwie ein persönlicher, dieser einzelnen Person in eigentümlicher Weise zustehender Besitz. Dabei schillert der Begriff des sonst für die abgeschiedene Seele oder ihren Aufenthaltsort gebrauchten Wortes nach der Idee einer bloß unpersönlichen Qualität hinüber.

Nehmen wir hinzu, was Hetherwick weiter über die Grundbedeutung des Wortes aus den Sprachgewohnheiten der Yaos ermittelt hat, so liegt es nahe, diese unpersönliche Bedeutung als den ursprünglichen Sinn des Wortes anzuerkennen. Hetherwick gibt an, daß das Wort *mlungu* kein persönliches Nomen ist, sondern eine „Eigenschaft bezeichnet, die in irgend etwas inhärent ist, sowie das Leben oder die Gesundheit dem Leibe inhäriert... Es ist für ihn (den ungelehrten Yao) mehr eine Qualität oder Fähigkeit der menschlichen Natur,“ die er in erweitertem Sinne in der ganzen Geisterwelt wiederfindet.¹ Ein gutes Beispiel dafür, daß der Yao an und für sich mit *mlungu* die Idee der Persönlichkeit gar nicht zu verbinden vermag, liefert eine Unterredung Hetherwicks mit einem alten Häuptling, dem er den Begriff des persönlichen Gottes nahezubringen versuchte. Der Mann sprach daraufhin von „Mister God“ und zeigte dadurch, *that originally to him the word conveyed no idea of the personality I was ascribing to it.*

Haben wir nun bei den Indianern die gelegentliche Angrenzung an die Personifizierung von *manitu* und *wakonda* und die Bildung einer Idee anthropomorpher Gottheit mittels der Zusammensetzung *wakan tanka* beobachtet, so werden wir vielleicht gar nicht auf eine sehr verschiedene Linie der Ideenbildung geführt, wenn wir

¹ Hetherwick l. c. p. 94.

jetzt das Wort *mulungu* für den Namen eines scheinbar personhaft gedachten Gottes in Gebrauch finden. Immerhin bleibt es bezeichnend, daß selbst bei den Yaos und benachbarten Stämmen *mlungu* die Rolle des großen Himmels- oder Weltgottes übernimmt, und zwar mit ausdrücklicher Betonung seiner schöpferischen Machtübung. Nach einer Legende hat *Mlungu* auf einer fernen Felseninsel, die in einem Binnensee liegend gedacht ist, die lebenden Wesen samt den Menschen erschaffen. Hingegen muß die angeführte Unterredung Hetherwicks mit dem alten Yao zur Vorsicht mahnen. Es scheint noch eine Grenze zu bestehen zwischen einer himmlischen Macht, die schöpferisch tätig ist, und von der man sagt, sie habe dies und jenes „getan“, und zwischen der Idee eines persönlichen Gottes in anthropomorphistischem Sinn. So unbedenklich die kleinen Geistwesen auf die Stufe des Menschlichen hinabgesetzt sind, so wenig will es, wie die Berichte aus den verschiedenen Gebieten der Ethnologie erkennen lassen, dem primitiven Menschen gewisser Volksstämme in den Sinn kommen, die übersinnliche Macht „persönlich“ vorzustellen, auch dann nicht, wenn er ihr Tätigkeiten nach Analogie menschlicher Verrichtungen zuschreibt. Es kann immer nur von einer Annäherung an den Gedanken der Persönlichkeit gesprochen werden, während derselbe so gewiß nicht durchschlägt, als das *mlungu* zugleich die verborgene Ursache jedes erstaunlichen und wunderbaren Vorganges ist und in Summa die übersinnliche Ursache alles dessen, „was über das Verständnis der Leute hinausgeht“. „Das ist *mlungu*: Das ist der Ausruf des Yao, wenn irgend etwas gezeigt wird, was jenseits der Stufe seines Verständnisses liegt!“ (Hetherwick.)

An sich ist ja freilich die Erklärung des heutigen mehrdeutigen Gebrauches des Wortes dadurch möglich, daß *mulungu* „ursprünglich nur Geist im allgemeinen, besonders Ahnengeist bezeichnet haben kann“.¹ Bei dieser Auffassung W. Schmidts ist eine Grundbedeutung des Wortes angenommen, die zwischen den beiden heute üblichen liegt. Von dieser „ursprünglichen“ Bedeu-

¹ Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I 140.

tung wäre dann also nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin eine Umbildung des Sinnes vorgenommen; nach der einen Seite hin wäre der Wortsinn abgeblaßt worden, indem man nach und nach dazu gelangte, die dämonistische Vorstellung aus ihm auszuschalten und ihn auf das Wunderbare und Unerklärliche überhaupt anzuwenden; nach der anderen Seite hin wäre eine Steigerung des ursprünglichen Wortsinnes bis an die Grenze der Personifizierung, oder nach Schmidt genauer, bis zur wirklichen Personifizierung eingetreten, indem das Wort zur Bezeichnung des persönlich gedachten, großen und einen Himmelsgottes gebraucht wurde. Die heutige Verwendung des Wortes mit seinen beiden Begriffen wäre also auf eine ältere manistische Vorstellungsweise zurückzuführen, aus der jedoch den Gottesglauben selbst herzuleiten noch nicht nötig wäre. Mir scheint diese Auffassung unhaltbar zu sein. Schon das ist nicht wahrscheinlich, daß *mulungu* in ausgedehntem Maße für Ahnengeist in Verwendung gewesen ist. Ja freilich bezeichnet es den abgeschiedenen *lisoka* eines Jumben, und ebenso wird der Jumbe bei Lebzeiten schon als *mulungu* bezeichnet. Das geschieht jedoch, wie wir aus analogen Erscheinungen bei anderen Völkern ersehen, wegen der Heiligkeit und Würde, die dem Häuptling beigelegt wird, und gewöhnlich steht das in direkter Beziehung zu der Begabung mit großer Zauberkraft. Nach dem, was wir hierüber schon erwähnten, steht es diesbezüglich mit dem Bantuhäuptling ganz ähnlich wie mit einem Tahitifürsten, der seine Heiligkeit dadurch erhält, daß er mit Federn gegürtet wird, die von den Götterbildern her Heiligkeit angezogen haben und weiterhin durch Berührung diese Qualität auf ihn übertragen. Bezeichnet *mulungu* ferner die Seele des verstorbenen Menschen überhaupt, so wird uns doch versichert, daß der Plural nur höchst selten einmal in Anwendung kommt, vielmehr wird bei der Mehrheit von abgeschiedenen Seelen immer sofort an *mulungu* als den Aufenthaltsort derselben gedacht.¹ Anstatt der Vorstellung von mehreren *mulungus* ist diejenige eines

¹ Hetherwick l. c. p. 94.

kollektiven Singulars in Gebrauch, der gleichsam ein großes und undeutlich bestimmtes Reservoir von Seelenkraft bezeichnet.

Am nächsten liegt daher als ursprünglicher Sinn von *mulungu* ein religiös gearteter Begriff, der zum Teil ähnlich wie *mana*, zum Teil ähnlich wie *wakonda* eine Macht bedeutet, die man sich selbst zuzueignen wünscht, die auch bisweilen verehrungswürdig angeschaut wird und derer man in besonderem Maße durch Bedienung der Seele des letztverstorbenen Häuptlings als ihrer vollkräftigsten Manifestation teilhaftig zu werden glaubt. Wo das Wort für den Schöpfer der Welt verwendet wird, da liegt ein sekundärer Gebrauch vor, das Ergebnis einer weitergeführten Reflexion. Auch Schmidt sieht sich zu der Vermutung genötigt, „daß auch diese frühere Eigenschaft des Wortes *Mulungu* (die Schmidt als Ahnengeist spezifiziert und als Seele und Teil von Persönlichkeit faßt), als es auf das höchste Wesen angewendet wurde, diesem in zögernder, unbestimmter Weise beigelegt wurde.“¹ Ich kann diesem Urteile vollkommen beistimmen und finde dadurch meine Auffassung vollauf bestätigt. Schmidt meint allerdings, daß der Gedanke des höchsten Wesens jenen Bantustämmen schon vorher bekannt gewesen sei, und zwar als „durchaus volle, lebendige Persönlichkeit“, so daß dieser zuvor bekannte Gott nachträglich nur den Namen *Mulungu* erhalten habe.² Hierfür fehlen jedoch die Indizien vollständig, weshalb ich mich bescheide anzunehmen, daß der Begriff des persönlichen höchsten Wesens erst nachträglich aus demjenigen der seelischen und allgemeinen Kraft durch Weiterführung der religiösen Reflexion hergeleitet

¹ W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesglaubens, S. 140 Anm. 2.

² Wenn der Bantu-Grammatist Torrend in seiner *Comparative Grammar of South African Bantu Languages* den Gottesnamen *Mulungu* (s. v.) vom phönizischen *Moloch* herleiten will, so ist das schon deshalb unmöglich, weil Moloch weder ein höchstes noch ein gutes Wesen war und weil die Phönizier überhaupt keine solche Idee eines höchsten guten Gottes abzugeben hatten, die zu einem dem monotheistischen ähnlichen Glauben hätte umbogen werden können. Neuerdings sind ja die Wurzeln *kuru* und *kulu* mit der Bedeutung „groß“ und „alt“ in mehreren Zweigen der Bantusprache aufgezeigt worden.

worden ist, jedoch immer nur in der Konzeption einer quasi-persönlichen Vorstellung.

Um uns über solche Prozesse primitiven Denkens einigermaßen Klarheit zu verschaffen, ist hier ein Wort über den sehr fließenden Begriff von Persönlichkeit am Platze, der uns bei den Naturvölkern begegnet. Wie gering bisweilen die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen menschlichen individuellen Persönlichkeiten ist, wurde schon berührt (vgl. oben S. 104f). Die mangelhafte Ausbildung dieser Fähigkeit tritt hervor in dem egozentrisch bedingten Mitleiden, das auf der naiven Identifizierung der eigenen Existenz mit der eines nahestehenden Mitmenschen beruht. Der Egozentrismus greift aber auch über die Grenze der Mitmenschen hinaus. Nehmen wir an, die Lebenshaltung des auf primitiver Zivilisationsstufe befindlichen Menschen sei notwendigerweise eine praktische, und durch diese praktische Haltung werde zunächst die Besinnung auf das Wesen der ihn umgebenden Gegenstände geregelt. Nicht nur seine Mitmenschen, sondern auch die Tiere, die er jagt, die Bäume, die er erklettert und deren Zweige er in fast stetiger Bewegung sieht, die Felsen mit ihren Klüften, die Gewässer mit ihren Wallungen und Bewohnern, die Sonne, der Mond, der Regen und der Sturm haben für ihn eine große und unmittelbare Bedeutung. Mit ihnen hat er sich zu befassen, mit ihnen setzt er sich gleichsam auseinander, und dabei gewinnen sie für ihn persönliche Qualitäten, wie er sie an sich selbst gewahrt, Qualitäten, ähnlich denen, die er selbst ihnen gegenüber zur Anwendung und Geltung bringt. Man muß sich hüten, diese primitive Reflexion von vornherein dadurch zu fälschen, daß man sie als Animismus bezeichnet. Animismus im Sinne der Tylor-schen Schule ist das ebensowenig wie die Vorstellung, daß die Person auch durch die von ihr stammenden und abgeschnittenen Haare und Nägel repräsentiert werden kann. Ja, es ist auch nicht Animismus im weiteren Sinne. Es handelt sich nicht um eine „Personifikation“, die mit den Dingen vorgenommen wird. Vielmehr haben wir es mit jener unbestimmten Idee von Persönlich-

keit und mit deren Anwendung zu tun, die aus dem wirklichen oder vermeintlichen Vorhandensein wirksamer Qualitäten auf die Ähnlichkeit mit der eigenen Person schließt. Es ist jene vage Verwandtschaftsanschauung, die aus dem engen Egozentrismus fließt.

Das Tier ist in den Augen des wenig zivilisierten Menschen eine Person wie er selbst. Die Betätigungen der lebenden Wesen und die Widerstände oder Bewegungen der leblosen genügen, um in ihnen „Persönliches“ zu finden, während andererseits doch auch eine gewisse Unterscheidung geübt wird. Insofern wir bei der Interpretation der Vorstellung des Naturmenschen das Wort Person oder Persönlichkeit gebrauchen, müssen wir uns darüber klar sein, daß es genau genommen in jener Anschauungssphäre diese Idee nicht gibt, und daß Handlungen für sie nicht an das gebunden sind, was wir Persönlichkeit nennen. Handeln, reagieren und Einfluß nehmen kann auch ein Wesen oder selbst ein Ding, das keineswegs in unserem Sinne Person ist. Wenn wir also unbefangen von Persönlichkeit sprechen, während wir die Vorstellung primitiver Menschen darstellen, so liegt doch der hierbei anzuwendende Begriff von Persönlichkeit viel tiefer als der uns aus unserer eigenen Sphäre her geläufige.

Vor allem ist dort der ethische Begriff der Menschheit und der Persönlichkeit noch nicht gefaßt, der allein die wirkliche qualitative Grenzlinie zwischen Mensch und Tier zu finden gestattet. Es läßt sich zwar kaum eine menschliche Gemeinschaft auffinden, in der die Unterscheidung von guten und schlechten Handlungen fehlt. Diese moralische Betrachtung dürfte sich vielmehr schon sehr frühzeitig geltend gemacht haben. Gutes oder Schlechtes einem anderen, einem Menschen oder Tier, zufügen, das sind Vorstellungen, die uns fast überall begegnen; es gibt Vorschriften darüber, und Gepflogenheiten bestimmen das allgemeine Werturteil in dieser Beziehung. Allein das Tier kann nach der Meinung primitiver Völker genau so Gutes oder Schlechtes zufügen, d. h. das moralische Verhalten ist noch nicht ethisiert

und deshalb der Mensch auch noch nicht eigentlich personifiziert, d. i. als Person im vollen Sinne des Wortes gefaßt.

Wegen dieses mangelnden Persönlichkeitswertes geht die Voraussetzung der Einheitlichkeit von Mensch und Tier so weit, daß Menschen nicht nur als Abkömmlinge von Tieren sondern selbst als Tiere angesehen werden. Wenn auch böse Zauberer für die Ausübung ihrer geheimen Raub- und Rachezüge sich nur in Tierfelle kleiden, um unter dieser Maskierung Schrecken zu verbreiten und sicher ihr Ziel zu erreichen, so glaubt die Bevölkerung doch fest daran, daß sich Menschen wirklich in Tiere verwandeln können, wie es ja auch verbreiteter Glaube ist, daß Medizinmänner sich während ihrer Inaugurationsperiode in Vögel, Insekten und alle möglichen anderen Tiere verwandeln und durch diese Metamorphose in die Geheimnisse der verschiedenen Lebenssphären eingeweiht und durch die Regionen geführt werden, aus denen sie ihre wunderbaren Kenntnisse mitbringen. Speziell für die australischen totemistischen Zustände und den in ihnen heimischen Glauben an die nahe Zusammengehörigkeit mit den Totentieren bringt Durkheim diese Anschauung auf die Formel: „Jedes Individuum hat eine Doppelnatur: in ihm koexistieren zwei Wesen, ein Tier und ein Mensch.“¹ Der Totemismus zeigt eine Vorstellungsweise der Art, daß auf Grund der unmittelbaren Zugehörigkeit zum Totem nicht nur eine Verwandtschaft, sondern eine wirkliche Identität mit dem Totentiere empfunden wird.²

Alle diese zum Teil schon oben erwähnten Vorstellungsweisen hinderten ihrerseits wieder die Ausbildung eines vollkommenen Persönlichkeitsbegriffes. Sie bedingen, daß dieser Begriff nicht streng individuell durch die Idee des unveränderlichen Ich umschrieben ist. Und wenn schon ein bestimmtes inneres gleichbleibendes Wesen für eine menschliche Persönlichkeit angenommen werden mag (in gewissem Sinne ist das der Fall gerade auf Grund

¹ Emil Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), p. 190. Zum Egozentrismus s. Rawitz, *Der Mensch*, S. 81 ff.

² Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 202.

der Verwandtschaftsanschauung, die eben die Identität des Wesens einschließt), so ist vor allem die Anschauungsform das Fließende: die Form kann wechseln und doch das Wesen dasselbe sein. Es braucht nicht erst auf die unter Naturvölkern häufigen Ansichten über Wiedergeburt und neue Inkorporation eingegangen zu werden, die ja vielfach mit dieser vagen Persönlichkeitsidee zusammengehen.

Das genügt zur Feststellung des vagen Begriffes der Persönlichkeit, mit dem man beim Verständnis der religiösen Vorstellungen der Naturvölker rechnen muß. Das Nachempfinden des Forschers muß hier einsetzen, wenn einem Begriff wie dem des *mulungu* nicht Gewalt geschehen soll. Es ist nach alledem gar nicht auffällig, daß dieser Begriff so erheblich zwischen unpersönlicher und persönlicher Fassung schwankt. Die persönlichen Prädikate werden ja von der primitiven Wertbeurteilung auf Grund der besonderen Kraftbezeugungen vergeben, die von der an sich unpersönlich gedachten Wesenheit ausgehen; und das Bild, welches in der Vorstellung des Bantu von dieser Wesenheit existiert, erklärt sich sofort, wenn man sich damit vertraut macht, daß hinter der persönlich gestalteten Idee als verborgene Quelle ihrer Fähigkeiten das Unpersönliche liegt, die Kraftquelle oder Potentialität als das mysteriöse Etwas, dessen nähere Beschaffenheit aus bestimmten Wirkungen erkannt wird. Das Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung ist auch beim *manitu* und beim *wakonda* zu konstatieren; beim *mulungu* schlägt das persönliche Moment stärker vor als bei den indianischen Ausdrücken. Aber es leuchtet ein, daß wir es trotz dieser Verschiebung der Geltungsgrenze der Persönlichkeit doch mit derselben Grundvorstellung der primitiven Psyche zu tun haben.

Die Bantustämme des westlichen und mittleren Afrika weisen wieder eine ähnliche und gleichfalls in ihrer Art abgewandelte Anschauung auf. Auf den ersten Blick ist hier der Eindruck insofern ein erheblich anderer, als die Idee einer höchsten Gottheit, die ganz unzweifelhaft persönlich gedacht ist, sehr stark im Vorder-

grunde steht. Von der Goldküste an zieht sich durch das große Gebiet der westlichen Bantu das Geltungsbereich eines höchsten Gottes, der bei den Fanti und Aschanti Onyame oder Onyang-Kompong heißt, bei den Akra Onyame, bei den anderen Stämmen Anyambi, Ansambi, Ansam, Nyambe, Nsambi, u. ä. Er ist ein dieser ganzen Völkerfamilie eigentümlicher Gott, der von der Geisterschar, die in der alltäglichen Frömmigkeit kultiviert wird, mehr oder weniger fern absteht und freilich, je mehr ihr angenähert, um so dämonistischer vorgestellt und behandelt, je ferner, um so erhabener, aber auch gelegentlich, wie bei den Duala in Kamerun, auch geradezu infolge seiner Ferne ganz abgeschliffen ist bis zum Begriff des Fatums. In allen Fällen gilt aber von diesem höchsten Gott, der zugleich Schöpfergott ist, daß er das gesamte All in seiner gegenwärtigen Verfassung oder nur die lebenden Wesen erschaffen hat, daß er sich von der Menschenwelt zurückgezogen hat und etwa fern am Horizont sich aufhält. In jener grauen Vorzeit, als er sich auf sein Altenteil zurückzog, so erzählen die Bafioti, ließ er zurück oder sandte er auf die Erde kurz nach seiner Entfernung ein Etwas, oder dieses Etwas blieb einfach zurück; es ist nunmehr als die von ihm stammende Lebenskraft oder schöpferische Energie in Menschen, Tieren und Pflanzen vorhanden. Dieses *lunyensu*, das nach Nsambis Fortgang als seine Energie auf der Erde waltet, ist ein dem *wakonda* sehr ähnlicher Begriff. Er bedeutet nach Pechuël-Loesche Naturkraft, Lebensenergie, die Kraft des Wachsens und Vermehrens, die alle lebenden Wesen durchdringt. Wenn dieses Etwas *mkissi-nssi* genannt wird, so ist diese Bezeichnung nach unserem Gewährsmann jedenfalls jung, d. h. erst nach dem Überwuchern des Fetischismus aufgekommen, da *mkissi* selbst das Wort für Fetisch ist (*nssi* bedeutet „Erde“). Denn jene Kraft ist kein Fetisch, da sie verehrt wird, unsichtbar und ungreifbar ist wie der große Gott selbst. Indem dieses *bu nssi* — wie der andere Name lautet — mit *lunyensu* gleichgesetzt wird, bedeutet es „Naturkraft, Lebenskraft, Vermehrungskraft, kurzum das All-

waltende, das Höchste, das alles Lebendige durchdringt“. „*Lunyensu* ist nicht das Leben selbst, sondern eine damit verbundene Betätigung, eine Lebensäußerung und zugleich Lebensbedingung. Mit dem Tode hört *lunyensu* auf, ist fort, aber nicht etwa als Seele an sich, und fehlt auch einem gelähmten Gliede.“ *Bu nssi*, der offenbar ältere Name für das von Nsambi hinterlassene Etwas, bezeichnet nun das *lunyensu*, sofern es der Erde gleichsam einwohnt. Das wird dadurch erhärtet, daß *Bu nssi* hier und da als „Mutter Erde“ erklärt wird. „Man könnte von Erdkraft schlechthin reden.“¹

Im Volksglauben hat freilich die Idee dieses *Bu nssi* manchen Wechsel durchgemacht, so daß heute die Meinungen über sein Wesen geteilt sind. So besteht nicht einmal über die Einheit *Bu nssi*'s Einheitlichkeit. Ja die Leute, welche an eine Vielheit von *Bu nssi* glauben, wenden nicht nur die einfache Pluralform von *mkissi* an, sondern die für Personen reservierte Pluralform: *bakissi bu nssi*. Im allgemeinen nähert man sich also der persönlichen Auffassung beträchtlich, läßt diesen Geist von Nsambi eingesetzt sein oder auch wieder gar nichts mit ihm zu tun haben; nach den einen ist er an jedem Ort derselbe, nach anderen mit wechselndem Ort auch von wechselnder Kraft und wechselndem Namen. Soviel aber ist deutlich, daß die Zurückführung dieser allwaltenden Kraft auf Nsambi eine spätere Zutat ist. Auch diese Legende, daß der Gott sie hinterlassen, kann indirekt auf die Rechnung des überhandnehmenden Fetischismus gesetzt, d. h. als eine gewisse Reaktion gegen ihn angesehen werden.

Der Fetischismus ist eine Weltanschauung, die allenthalben unerklärliche, kleine Kräfte am Werke weiß, zumeist üble, gegen die man sich wehren muß, und die den Menschen anspornen, die Zauberkraft des Fetisch dagegen zu setzen. Aus unbekanntem, magisch angeschauten Kräften besteht die Einwirkung der Welt und der Menschen auf den Menschen. „Da zweifellos gehet

¹ E. Pechuël-Loesche, Die Loango-Expedition, 3. Abteilung, 2. Hälfte (1907), S. 276—280 und 348 ff.

wird, muß man sich schützen. Man setzt Kraft gegen Kraft, Zauber gegen Zauber.“ So ersann der Fetischismus jene Zauber-
kraft, die schon oben erwähnt wurde, das *bufungu*, die zu einzelnen
differenten *ngilingilis* verarbeitet wird. Auch die große, allgemeine
Erdkraft wurde demgemäß, wie gezeigt, schon durch die Benennung
mkissi nssi auf die Linie des Fetischismus herabgezogen. Und
doch wußten einige aus der Tradition, daß sie etwas Besonderes
bedeutet, daß sie nicht bloß dem egoistischen Wunsch des ein-
zelnen dienstbar ist, wie der Fetisch es sein soll, sondern eine
allgemeine Macht darstellt, der man Verehrung entgegenbringen
soll. Zwei entgegengesetzte Wege taten sich auf. Entweder man
machte aus dieser Macht einen großen Fetisch, erdichtete ihr
eine greifbare Gestalt und lokalisierte sie in einem sichtbaren
Gegenstande; oder man beließ ihr die überragende Eigentümlich-
keit, von der die Vergangenheit Zeugnis ablegte, und rückte sie
nun auch entschlossen über die vergänglichen Fetische hinaus.
Wo das letztere geschah, konnte die Sage von Nsambis Ver-
mächtis erklärend helfen: der Mythos diente dazu, das *bu nssi*
bei einem Teile der Bevölkerung in jener Rolle zu belassen, die
es als eine westafrikanische Analogie von *wakonda* und *manitu*
erscheinen läßt.

Wahrscheinlich sind auch die Madagassen im Besitz einer
durchaus ähnlichen Anschauung, wenn sie auch hier schon vielleicht
mehr als bei anderen Stämmen überwuchert und zurückgedrängt
sein dürfte. Nach Sibree haben die Bewohner von Madagaskar
die Idee eines höchsten Gottes unter dem Namen Andriamánitra
oder Andriananaháry oder Zanaháry bewahrt.¹ Von diesen Namen
ist der letztere unzweifelhaft ein eigentlicher Gottesname, der ge-
wöhnlich „der, welcher geschaffen hat“ übersetzt wurde, nach
Wilhelm Schmidt jedoch „Geist oder Gott des Lichtes“ be-
deutet (sonach wäre der Sinn von Andriananahary „edles oder
erhabenes Licht“). Ähnlich wie G. Mondain diesen Zanahary als

¹ J. Sibree, *Madagascar and its People* (1870), p. 395 ff.

alten Himmelsgott kennzeichnet, der nach der Legende Frau und Kinder gehabt hat, ohne daß jedoch diesen letzteren irgendwelche Verehrung oder kultliche Stellung zukomme¹: so hat W. Schmidt unter Benützung von G. Ferrands Untersuchungen nachgewiesen, daß Zanahary ein alter Sonnengott ist.²

Mag nun der Name Zanahary erst spät dem anderen Namen *Andriamanitra* gleichgesetzt sein, oder mag es sich hier von jeher um verschiedene Namen für eine und dieselbe Vorstellung gehandelt haben, jedenfalls läßt sich nach den Berichten gegenwärtig kein Unterschied von zwei verschiedenen göttlichen Wesen konstatieren. Allerdings genießt dieses göttliche Wesen keinen Kultus, sondern „der eigentliche Kultus besteht aus einem hauptsächlich von Furcht diktierten und von Zauberern ausgebildeten resp. ausgebeuteten Geister- und Ahnendienst“,³ oder aus einer ganz magisch praktizierten Dämonenverehrung. Was aber die Stellung und den Charakter der einen „höchsten Gottheit“, die auch als schöpferisches Wesen angesehen wird, anlangt, so liegt die Schwierigkeit für diese Bestimmung zum Teil schon im Namen selbst, der kein eigentlicher Gottesname sein kann. Er wird von den einen als „vornehmer, edler, erhabener Fürst“ gedeutet, von anderen als *prince parfume, odoriférant*, während nach Leblond der Madagasse selbst versichert, der Name bezeichne eine Kühle, die nicht vergeht, sondern ewig dauert.⁴ Der erste Bestandteil des Wortes wird von den meisten als „edel, Fürst, fürstlich“ (*andriana*) gefaßt, der zweite von mehreren als „brennend, glänzend“ (was wieder auf die Sonne gedeutet werden könnte).

Wenn wir den Begriff eines naiv-primitiven Monotheismus unter Berücksichtigung dessen, was über die schwankende Persönlichkeitsidee festgestellt wurde, zulassen, so ist es nicht

¹ G. Mondain, *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du Christianisme* (1904), p. 73f.

² Wilhelm Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien usw.*, S. 85.

³ Haupt Graf zu Pappenheim, *Madagaskar* (1906), S. 34.

⁴ Marius-Ary Leblond, *La grande île de Madagascar* (1907), p. 222.

unmöglich, in diesem Falle der madagassischen Religion von einem solchen alten Monotheismus zu sprechen, falls vorausgesetzt werden darf, daß derjenige Glaube, der dem heutigen magischen Dämonenkult zugrunde liegt, an sich mit jenem Andriamanitra-Zanahary-Glauben nichts zu tun hat und auch in frühesten Zeiten unabhängig von ihm war. Denn in der Tat wechseln in der Anwendung des Wortes Andriamanitra die persönliche und unpersönliche Auffassung so stark miteinander, daß ebensowenig wie beim *mulungu* eine einheitliche Vorstellung nach unseren Begriffen sich herauslesen läßt. Sibree freilich wollte in dem unpersönlichen Gebrauch des Wortes und in seiner gleichsam adjektivischen Anwendung auf besonders erhabene und wertvolle Gegenstände eine Verderbnis der ursprünglich noch vollkommeneren reinen monotheistischen Gottesidee finden, und diese Ansicht wird von Leblond geteilt, der die schwankende heutige Form der Andriamanitra-Vorstellung aus Degeneration herleiten will.¹ Der wirkliche Befund von der Verwendung des Begriffes ist dieser. Das Volk bezieht, wie schon angedeutet, seinen Kult nicht auf diesen höchsten Gott, aber es kennt ihn dem Namen nach und führt ihn fort und fort im Munde. Es gibt zahlreiche Sprichwörter und Lebensregeln, in denen dieser Gottesname hervortritt, z. B.: Andriamanitra schaut von der Höhe herab und sieht alles, was verheimlicht wird. Andriamanitra ist nichts unbekannt. Einen Befehl erteilen, bevor Andriamanitra seinen Willen kundgetan, das ist so gut, wie einer Henne befehlen, zu brüten. Andriamanitra ist nicht zu tadeln. Besser ist es, unter Menschen für schuldig zu gelten, als vor Andriamanitra schuldig zu sein. Selbst wenn ich eure Güte nicht würde vergelten können, Andriamanitra wird es vergelten. Andriamanitra, den die eiligen Leute nicht erwarten können, ich werde ihn erwarten. Wie ein trinkendes Huhn hebt er seinen Blick zu

¹ Leblond l. c. p. 224: . . . *le monothéisme primitif s'étant lentement désagrégé en une sorte de vague panthéisme.*

Andriamanitra. Der Buckel des Ochsen ist während des Winters zu Gott zurückgekehrt, der ihn erschaffen hat.¹ In diesen Worten prägt sich der Begriff eines weltüberlegenen, mächtigen und gütigen, allwissenden und gerechten Weltlenkers aus; aber diesem Begriff entspricht keine Zeremonie und kein Akt, durch den der Mensch sich mit diesem Wesen in Beziehung zu setzen sucht. Woher stammt jene Idee, wenn sie doch in der praktischen Religionsübung keine Stelle hat? Unmöglich kann sie von außen aufgedrängt und aufgenommen sein; denn es ist undenkbar, daß ein solcher Prozeß der Beeinflussung von außen her stattgefunden hat, der zur völligen Durchdringung der Lebensanschauungen geführt hätte, ohne daß auch nur eine Spur dieses Assimilationsprozesses geblieben wäre, der doch über die Regelung des Kultus seinen Weg genommen haben mußte. Die Änderung des religiösen Gesamtbewußtseins durch solche Beeinflussung aus fremder Sphäre wäre in einem Falle, der zu solcher Vertiefung der Lebensanschauungen führte, viel zu einschneidend gewesen, als daß nicht auch sonst in den Gewohnheiten des Lebens und der religiösen Praxis deutliche Erinnerungen stehengeblieben wären. Was bleibt also übrig, als die Meinung derer, die bei den Madagassen selbst einen uralten und durch lange Generationen hindurch zurückgeschobenen Gottesglauben annehmen? Wir scheinen hier vor dem Residuum eines alten, monotheistisch gearteten Glaubens zu stehen, der durch die Redensarten der Lebensklugheit und Moral noch durchklingt: es ist der sehr alte, fast vergessene, nicht kultlich verehrte, aber im Bewußtsein noch vorhandene oder auch wirklich lebendige Gott der Welt und des Himmels, vor den sich die Magie und eine dämonistische Religion gelagert haben.

Alsdann erhebt sich die Frage, ob aus diesem sehr alten Gottesgedanken durch einen Prozeß der Verblässung der neutrische oder unpersönliche Begriff *andriamanitra* entstanden sei, den wir daneben reichlich in Anwendung finden. Denn

¹ Eine Auswahl aus Sibree und Leblond.

wir stehen andererseits vor einem Tatbestande, den Ellis folgendermaßen beschreibt: „Alles, was Großes ist und was die Fassungskraft ihres Verstandes übersteigt, bezeichnen sie mit *andriamanitra*. Alles, was neu und nützlich und außerordentlich ist, wird Gott genannt.“¹ In erster Linie wird der Reis, dann neben diesem das animalische Hauptnahrungsmittel, das Rind, *andriamanitra* genannt.² Wenn Gennep die Meinung ausspricht, das Wort *andriamanitra* habe nur „unter der Feder der Missionare“ die Bedeutung Gott erhalten, so ist das durch die oben mitgeteilten Redewendungen widerlegt. Wohl aber besitzt *andriamanitra* in den soeben erwähnten Verbindungen lediglich den Qualifikationswert „göttlich“, es besitzt, wie Leblond sagt, die *qualité divine de la plante, de l'eau, de la pierre*. Demnach haben wir es hier mit einem Begriff zu tun, der dem von *wakonda* sehr verwandt ist. Er bezieht sich auf geheimnisvolle Gegenstände oder solche, die im Leben wichtig sind und dadurch eine hervorragende Bedeutung haben, und bezeichnet alsdann die diesen Dingen einwohnende und das Maß des Gewöhnlichen übersteigende Kraft. Dabei ist zu beachten, daß der Reis für die Bewohner mancher Gegenden mit einem ständigen *tabu* belegt ist. Dieses Verbot des Reisgenusses hat einen offensichtlich totemistischen Anstrich, woraus erhellt, daß in ihm eine eigentümliche, besondere Kraft angenommen wird oder wurde, wie sie dem Totem eignet. Es gibt etwas wie eine allgemein göttliche Seinssphäre, aus der heraus Kräfte in die materielle Welt strömen und in die menschliche Seele ihren Weg finden. So geht der Sterbende hin, „*andriamanitra* zu sein“. Gloatz fügt nicht unrichtig die Erklärung hinzu: „Als ob eine Absorption in die göttliche Essenz *Andriamanitras* stattgefunden.“³ Nur braucht das keineswegs „eine mit der Zeit zunehmende Göttlich-

¹ Vgl. W. Ellis, *History of Madagascar* I, p. 390 ff.

² Leblond p. 224. Arnold van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* (1904), p. 298.

³ Paul Gloatz, *Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte* I (1888), S. 690.

keit der Abgeschiedenen“ in sich zu schließen (Gloatz), sondern wir haben hier eine ähnliche Vorstellung wie in der altägyptischen Osirisidee, nach der die Verstorbenen nicht nur zu Osiris gehen, sondern selbst Osiris werden. Sobald aber diese Identifikation ins Auge gefaßt wird, ist schon wieder die persönliche Vorstellung durch diejenige einer allgemeinen Seinsweise gekreuzt, in der die göttliche Wesenheit als solche, der Umkreis göttlicher Kraft und Essenz den Nachdruck erhält.

Die beiden nebeneinanderstehenden Gebrauchsweisen des Wortes *andriamanitra* sind nun in ein zeitliches Verhältnis zueinander zu bringen. Außer Frage scheint mir zu stehen, daß die persönlich geartete Fassung, aus der die monotheistisch klingenden Redewendungen geboren sind, auf ein hohes Alter zurückblickt. Ich glaube, daß W. Schmidt so weit recht behalten wird, daß im madagassischen Bewußtsein in der Tat eine ganz abgeschwächte Reminiszenz an einen sehr alten, nunmehr aus der praktischen Frömmigkeit fast ganz verschwundenen Gottesgedanken anzutreffen ist. Ich glaube jedoch nicht, daß der neutrische *andriamanitra*-Begriff, dieses frappante Analogon der *manitu*- und *wakonda*-Idee, durch Verblässung jenes alten Gottesgedankens entstanden sei. Es ist vielmehr beachtenswert, was Leblond ausführt: „Es scheint, daß die monotheistische Idee niemals sehr kräftig und lebendig im Gemüt des Howa gewesen ist, weil er bei seinem natürlichen Hange zum Schwankenden, Ungenauen, Vagen niemals genaue, feste, bestimmte Charaktere den Schöpfungen seines Geistes zu geben gewußt hat.“¹ In diesen Worten ist eben jene geistige Verfassung beschrieben, die wir als das Wesentliche überall dort erkannt haben, wo die bisher in diesem Abschnitte besprochenen Formen der allgemeinen Idee des Übernatürlichen oder Übersinnlichen in Geltung sind. Diese Geistesverfassung entspricht einer Stufe von weniger durchgebildeter, psychischer Klarheit, einer Stufe, die über den Begriff von Persönlichkeit noch keine abschließende Deutlichkeit erlangt hat.

¹ Leblond l. c. p. 225.

Wir dürfen deshalb im allgemeinen annehmen, daß dort, wo die Idee von etwas unbestimmtem Göttlichen und vagem Geheimnisvollen als ein religiöser oder religiös-magischer Fundamenteterminus vorhanden ist, diese Idee die Priorität vor einer bestimmt persönlich gestalteten Idee des Unsichtbaren in Anspruch nehmen darf. Erst aus dieser fundamentalen Konzeption des allgemein erfaßten Geheimnisvollen und Übersinnlichen ist dann durch Hineintragung jener personhaften Konkretheit, die an einzelnen Stellen des Naturprozesses und des Menschenlebens festgestellt sein mag, in diese Vorstellung der geheimnisvollen übersinnlichen Kraft die Idee der übergreifenden persönlichen Macht geworden. Beiläufig bemerkt könnte z. B. die Sonnengotttheit Zanahary erklären, wie ein solcher Prozeß bei den Madagassen abgelaufen sein dürfte.

Daß aber auch wirklich an dem ethnographischen Punkte selbst, an dem wir jetzt stehen, bei den Howa und Sakalawa von Madagaskar noch die Argumente dafür gegeben sind, daß die allgemeine Idee der übersinnlichen Macht oder Kraft älter ist als der monotheistisch gebildete Gottesgedanke, das ist aus der Namensbildung zu ersehen. Das umständliche und zusammengesetzte Wort *andriamanitra* gibt sich nicht als ein solches, mit dem etwa die ursprüngliche Konzeption der übersinnlichen Kraft bezeichnet werden konnte. Dem Worte selbst fehlt ja alle Ursprünglichkeit. Aus dem gleichen Grunde sagten wir auch schon, es sei kein ursprünglicher Gottesname. Es hat augenscheinlich den ursprünglichen Gottesnamen ebenso verdrängt wie den noch älteren, ursprünglichen Terminus für das Übersinnliche und Geheimnisvolle. In beiden Fällen ist das Urwort abhanden gekommen. Aber das Urwort für die übersinnliche, geheimnisvolle Kraft ist uns glücklicherweise aufbewahrt: es heißt *hasina*. Wir haben es zu substituieren, um zu verstehen, weshalb gerade der Fürst *andriamanitra* genannt wird. Auch in dieser Verbindung heißt es nicht „Gott“, und wenn der Fürst heute tatsächlich als Zanahari antani (= Gott auf Erden) bezeichnet wird, so ist das

ein Produkt der jüngsten Sprachverwirrung. Bei der Thronbesteigung eines neuen Fürsten hat das *hasina* bis vor einigen Generationen eine große Rolle gespielt, und es umfaßt das Moment der Heiligkeit und überragenden Machtsphäre, das dem Fürsten zuerkannt wird, wenn er heute *andriamanitra* genannt wird.

Der Fürst ist nach dem Glauben der Leute hier wie bei anderen Naturvölkern durch eine besondere Wesensqualität ausgezeichnet, die seine Autorität verbürgt, die ihn zum Gegenstande nicht nur des Respektes, sondern der Verehrung und Anbetung macht, so daß auch der madagassische Fürst ähnlich wie ein Bantufürst oder ein australischer Häuptling etwas von religiöser Qualifikation an sich trägt. Diese Qualität und einwohnende Macht ist es, die *hasina* hieß. Sie konnte erworben werden, ja sie mußte von dem neuen Herrscher vor seinem Regierungsantritt erworben werden. Der erwählte Mann begab sich feierlich in einen auf großer Ebene befindlichen Steinkreis und bestieg den in dessen Mitte sorgsam eingemauerten großen heiligen Stein. Von dort rief er: „*masina, masina, masina*, bin ich's?‘ Und das Volk antwortete: „Ja“ („*masina*“). Es handelte sich um die Übertragung der *hasina*-Kraft vom Inthronisationsstein auf den neuen Herrscher. Auch die kleinen Provinzfürsten suchten sich dadurch ihr Ansehen zu verschaffen, daß sie ihre Füße auf einen heiligen Stein setzten. Ferner wird uns gesagt, daß man auch durch Berührung der königlichen Reliquien (Bart, Vorderzähne, Nägel, Silberkette, zwei alte Blatthüte usw. von den traditionellen vier ersten Königen) *hasina* gewinnen konnte.¹

Das Wort *hasina* wird jedoch auch heute noch angewendet. Gewisse Steine und Idole haben *hasina* und sind dadurch zugleich *tabu* (*fady*). Daraus ergibt sich, daß *hasina* seine nächste Parallele im melanesischen *mana* hat. „Es handelt sich um eine unsichtbare, den Dingen und den Wesen inhärierende Macht, deren Natur man nicht kennt, aber deren Existenz man ganz sicher

¹ van Gennep l. c. p. 81 f., 92.

behauptet, weil man ihre Wirkungen fühlt.“ Während der Fürst sie in so besonderem Maße besitzen muß, daß er dadurch auf das Prädikat *masina* (die Adjektivbildung = heilig) Anspruch hat, haben doch auch die Edlen in geringerem Maße am *hasina* teil und selbst der gewöhnliche Mensch ein wenig. Auch die „Bäume und Tiere besitzen Teilchen davon“. Wer einen Warnstock auf seinem Felde aufstellt, um es vor Betreten zu schützen, deponiert damit etwas von seinem *hasina*. Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die individuelle Eigentümlichkeit und Wesenhaftigkeit, die über- oder außernatürlicher Herkunft gedacht wird, weshalb die Wirksamkeit eines Heilmittels, eines Amuletts oder Zauberspruches, die Wahrheit eines Wortes oder einer Prophezeiung entweder selbst *hasina* ist oder auf dem *hasina* beruht, über welches die handelnde Person verfügt. Dieser Begriff von *hasina* ist nun auf die jüngere Wortbildung *andriamanitra* übergegangen. Das ist jedenfalls geschehen, als man das Bedürfnis fühlte, die Stellung des Königs und seinen *hasina*-Besitz schärfer von der Stellung und dem *hasina*-Besitz anderer abzuheben. Der Fürst oder König ist eben in so ganz besonderer Weise mit *hasina* begabt, daß man ihn nicht mehr bloß *masina* nennen wollte, wie es in der alten Inthronisationsformel erhalten ist, sondern man nannte ihn *andriamanitra* zur Unterscheidung von den *andriana*, den Edlen. Zum besseren Verständnis ist zu vergleichen, daß in der malaiischen Völkerwelt, von der ja die Insel Madagaskar besiedelt worden ist (worauf ich jedoch für die gegenwärtige Frage gar kein weiteres Gewicht legen will), der feste Glaube besteht, die Könige hätten einen persönlichen Einfluß auf den Gang der Natur, auf Fruchtbarkeit und Ernte. Umgekehrt: wie die alten Chinesen die Ungunst der Witterungs- und Ernteverhältnisse dem Kaiser als dem unteren Himmel schuld gaben, ähnlich verfahren die Madagassen. Bei besonders schlechter Ernte kann es ebenso wie bei außerordentlichen Unglücksfällen vorkommen, daß der Fürst abgesetzt oder getötet wird, weil er sein *hasina* nicht sorgfältig bewahrt und dadurch das Land ge-

schädigt hat. Andererseits aber hindert solches Vorgehen gegen den Herrscher ebensowenig wie die Tötung der Zauberer, daß das Volk auf den Regierenden selbst wie auch in abgestuftem Maße auf die Zauberer eine besondere Achtung überträgt. Nachdem zum Zwecke der Zuweisung aller erdenklichen Autorität dem Herrscher das Prädikat *andriamanitra* beigelegt war, ist es in den weiteren Sprachgebrauch eingedrungen und hat das Wort *hasina*, an dessen Stelle es getreten und dessen Begriff es vervollständigt hatte, mehr und mehr verdrängt, wie es auf der anderen Seite auch den Gottesnamen selbst ersetzte, nachdem es zur Bezeichnung des irdischen Gottes, des Fürsten, in Umlauf gekommen war.

Bei australischen Stämmen findet sich gleichfalls die Vorstellung einer Kraft, die selbständig und unpersönlich gedacht ist und als die gemeinsame Idee von etwas Göttlichem, die den meisten religiösen Bräuchen zugrunde liegt, bezeichnet werden kann. Zunächst kennen diese Leute eine böse Kraft, die sich am ehesten dem *otkon* der Irokesen vergleichen läßt und eine ähnliche Bedeutung hat. Sie heißt *arúnkulta* (nach der Schreibweise von Strehlow, während Spencer und Gillen *arungquitha* schreiben).¹ Die Wortbedeutung ist nach Strehlow etwas „das schnell abbricht“ sc. den Lebensfaden, das Leben. „Als *arunkulta* werden von den Eingeborenen nur bezeichnet 1. die Zauber Knochen, 2. Schlangengift, 3. das Gift der giftigen Pflanzen und 4. jetzt die von den Europäern eingeführten Gifte wie Strychnin. Unter

¹ Zwischen den von Spencer und Gillen in den beiden schon im zweiten Kapitel mehrfach erwähnten Werken angewendeten Überlieferungen und Schreibweisen von Namen und Bezeichnungen und den von Strehlow angewendeten Transkriptionen sind erhebliche Differenzen. Wir haben uns in diesen Fragen an Strehlow anzuschließen, da er erwiesenermaßen über eine ungleich gründlichere Kenntnis der Aranda- und Loritjasprache verfügt als die englischen Forscher. Daher wird auch im folgenden seiner Schreibweise ohne weiteres der Vorzug gegeben.

arunkulta versteht der Eingeborene eine Kraft, die das Leben schnell abbricht, den Tod dessen herbeiführt, in den diese Kraft hineingeleitet wird. Sie ist immer eine schädigende Kraft.¹ Es kann nun hier nicht untersucht werden, inwiefern die über diese Angaben hinausgehenden Berichte von Spencer und Gillen zuverlässig sind. Strehlow wollte durch seine Angabe die von Spencer und Gillen offenbar zurückweisen. Immerhin mag auch manches von dem, was diese beiden Männer beschreiben, in dieser und jener Gegend vulgäre Auffassung sein. Sie sagen z. B.: Eine magere Beutelratte oder ein mageres Emu ist entweder *arunkulta* oder es ist mit *arunkulta* begabt. Wenn sie aber die beste Verdeutlichung der *arunkulta*-Vorstellung mit dem Ausdrucke ermöglichen wollen: „von einem bösen Geist besessen“², so entspricht das offenbar nicht der genauen Meinung, da doch von einer Bindung dieser Unglückskraft an Dämonen sonst nichts zu merken ist. Aber daß sich das *arunkulta* in bestimmten einzelnen Steinen aufhält, ähnlich wie das *mana*, erscheint gut bezeugt. Diese Steine sind speziell als *arunkulta*-Steine bekannt und teilen den auf sie geschleuderten Speeren die magische Kraft mit.³ Über die Entstehung solcher *arunkulta*-Steine existieren Sagen, z. B. daß die zwei Eier eines abgemagerten Emu und dieses selbst sich in schwarze Steine mit der schädigenden Kraft verwandelt hätten, oder daß eine Mutter, die, weil ihr an Stelle ihres geraubten Sohnes ein fremder Knabe gebracht wurde, durch Darreichung eines tödlichen Gifttrankessich an den fremden Leuten rächte, nach ihrem eigenen Tode zu einem *arunkulta*-Steine geworden wäre; auch der blindmachende Baum spielt in diesem Gedankenkreise eine Rolle.⁴ Es scheint nach Spencer und Gillen,

¹ Carl Strehlow, Die Aranda- und Loritjastämme in Zentralaustralien. Bearbeitet von Moritz Freiherrn v. Leonhardi. (Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum Frankfurt am Main, I.) 2. Bd. (1911) S. 76 Anm. 2.

² Spencer and Gillen, *The Native Tribes*, p. 548.

³ *The Native Tribes* p. 550.

⁴ *The Native Tribes* p. 551f.; *The Northern Tribes* p. 458.

daß das *arunkulta* in der schwarzen Magie noch eine beträchtliche, aktuelle Bedeutung hat.¹

Während diese böse Kraft lediglich in Handlungen der schwarzen Magie, respektive in dem von ihr getragenen Glauben zur Anwendung kommt, gibt es bei den Aranda (Spencer und Gillen: Arunta) und Loritja sowie bei zahlreichen anderen Stämmen auch einen Glauben an eine gute, übernatürliche Kraft, die in der heutigen Anschauungsform mit den Ahnherren der Urzeit, den Totemvorfahren oder *altjirangamitjina* zusammenhängt. Zwar wird nicht eine bestimmte Art dieser Kraft mit einem Namen bezeichnet, geschweige denn daß in bestimmten Zeremonien ausdrücklich die Gewinnung und Aneignung der Kraft als das Ziel der Kulthandlung ins Auge gefaßt wäre. Aber mit vollem Recht hat Emile Durkheim die *tjurunga* (Spencer und Gillen: *churinga*) als einen Gegenstand aufgefaßt, dessen religiöse Bedeutung in seinem Zusammenhange mit der übersinnlichen Kraft beruht.² Äußerlich unterscheiden sich die *tjurungas* von ähnlich gestalteten, profanen Hölzern nur dadurch, daß ein undeutlich stilisiertes Totememblem als Symbol auf ihnen eingeritzt ist. Die *tjurunga* ist nicht, wie Spencer und Gillen annahmen, als Aufenthaltsort eines Ahnengeistes gedacht; wohl aber ist sie die Repräsentation einer besonderen, dem Individuum, das ihr Inhaber ist, zugute kommenden schützenden Macht. Wir werden hier besonders an den *ngarong* der Dajaks erinnert.

Für die Beurteilung des religiösen Wertes der *tjurunga* kommt zunächst die Wortbedeutung in Betracht. Das Wort besagt nach Strehlow „der eigene geheime“, wozu „Leib“ ergänzt werden soll. Die Heiligkeit dieser flachen, ovalen und länglichen Hölzer oder Steine, auf deren Oberfläche gewöhnlich das Totem in symbolischen Linien eingeritzt ist, kommt darin zum Ausdruck, daß

¹ Vgl. auch Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 137 ff., wo mit Recht gegen die Identifikation von *arunkulta* und *mana* Einspruch erhoben wird.

² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 168 ff.

sie vor Frauen und Kindern gänzlich geheim gehalten werden müssen und in einer besonderen, nur den Männern bekannten, versteckten Höhle aufbewahrt werden, welche als „heiliger, geschützter Ort“ den Namen *arknanaua* führt. Aus der Wortbedeutung folgt jedenfalls zunächst so viel, daß ein solches Objekt mit der Person, der es zugehört, auf irgendwelche mystische Weise innig verbunden ist. Der Sage nach sind die *Ur-tjurungas*, von denen man auch noch einige zu haben behauptet, entweder von den *altjirangamitjina*, den großen Vorfahren der Urzeit, bei deren Wanderung verloren oder zurückgelassen worden, oder ihre eigenen Leiber haben sich, als ihre Wanderzeit beendet war, je in eine *tjurunga* verwandelt. Aber nicht alle *altjirangamitjina* sind zu *tjurungas* geworden; viele verwandelten sich in Bäume oder Felsen, in denen sie als ein *ratapa* („Kinderkeim“) stecken, um in eine vorübergehende Frau hineinzuschlüpfen (gewöhnlich dadurch, daß der aus dem Baum oder Felsen hervortretende Vorfahre mit einem „Schwirrholz“ nach der Hüfte der Frau wirft), um von ihr als Mensch geboren zu werden. Andere wieder sanken mit ihren Beinen in die Erde, und aus ihren Leibern wurde ein Baum oder Fels von gleicher Qualität; auch manche von ihnen verlorene *tjurungas* wurden zu Baum oder Fels. Als der große Vorfahre Mangarkunjerkunja die unvollkommenen Vormenschen zu wirklichen, mit allen Organen ausgestatteten Menschen umgebildet hatte, gab er ihnen einzeln ihre *tjurungas* und sagte dabei, z. B. zu einem Känguruhmanne: „Das ist der Leib des Känguruh, aus dieser *tjurunga* bist du geworden.“ Die *tjurunga* ist gleichsam das Bindeglied zwischen dem Totemvorfahren und dem gegenwärtigen Individuum. Sie bedeutet die Gegenwart des Totem als *iningukua* oder Genius bei dem Manne.

Der Großvater, der nach totemistischer Auffassung der Nächste hierzu ist, fertigt bereits dem zu erwartenden Kinde eine *tjurunga*, indem er der Mutter sagt, er habe sie an der Stelle gefunden, wo vermutlich nach ihrer Angabe der *ratapa* in sie eingegangen war. Die Mutter bekommt ja das Objekt nie zu sehen, höchstens

es einige Wochen nach der Geburt aus dem Nest geholt wird, um dem kleinen Schreihals beige gefärbt zu werden. Bei der feierlichen Jünglingszeremonie der Beschneidung dem jungen Manne noch ein Stück *s-tjurunga* überreicht, sondern ein Schwirrholz, das dem Totememblem gezeichnet ist und schon die Bedeutung des wirklichen *tjurunga* vollständig vertritt, sofern es dem Totem die Gegenwart seines Genius, seines *iningukua*, gewährleistet. Nach einigen Jahren erst führt der Großvater oder ein anderer Verwandter den ins Mannesalter Eingetretenen zur *manua* und zeigt ihm dort die für ihn aufbewahrte *tjurunga* mit dem Totem mit den Worten: „Das ist dein Leib, das ist dein zweites Ich (= dein *ininkugua*); wenn du diese *tjurunga* an einen anderen Ort nimmst, sollst du Schmerz empfinden.“ Solange diese *tjurunga* wohl verwahrt wird, ist die geheimnisvolle Verbindung zwischen dem Totemvorfahren und dem Individuum aufrecht erhalten, der *iningukua* begleitet den Mann auf seinen Wanderungen und beschützt ihn.¹

Eine andere Bedeutung der *tjurunga* ist die, daß sie auch ein Bindeglied zwischen dem Individuum und seinem persönlichen Totem darstellt, resp. dem Tier oder der Pflanze, die auf der *tjurunga* als sein Totem bezeichnet ist und seine Clanzugehörigkeit bestimmt. Durch die *tjurunga* hat er die Möglichkeit, bei den *mbatjalkatiuma*-Zeremonien² zum Wachstum und zur Vermehrung seines Totems beizutragen. Es geht hierbei nicht ohne magische Beimengung ab. Die *tjurunga* wird mit Fett und rotem Ocker bestrichen und gewinnt dadurch die Fähigkeit, die in ihr schlummernde schöpferische Kraft auf die lebenden Repräsen-

¹ Strehlow Band 2 S. 75 ff.

² Während Spencer und Gillen die totemistische Fruchtbarkeitszeremonie ebenso wie die Einweihungsfeierlichkeiten *intichiuma* nennen, muß dieses Wort (*intitjuma*) nach Strehlow auf jene Zeremonien eingeschränkt werden, in denen die jungen Leute in die Geheimnisse eingeweiht werden. Die eigentlich totemistischen Fruchtbarkeitszeremonien heißen nach Strehlow *mbatjalkatiuma*.

tanten des Totem einwirken zu lassen. Bei der kultlichen Auf-
führung kommt diese solidarische Einheit des Menschen mit sei-
nem Totemvorfahren und seinem persönlichen Totem zu Aktu-
alität, und die *tjurunga*-Lieder, die die Männer von den heim-
gegangenen Urvätern, den unter der Erde lebenden „verborgenen
Menschen“, gelernt haben, haben „den Zweck, mitzuhelfen, daß
die Absicht des ganzen Kultus, das Gedeihen und die Vermehrung
des Totem zu bewirken, erreicht wird“.¹

Will man den Sinn der Zeremonie verstehen, so darf man
kein besonderes Gewicht auf die zahlreichen übrigen Gerätschaften
und Schmuckgegenstände legen, die im Kultus zur Anwendung
gelangen. Durkheim möchte auch die *nurtunja* und *waninga*
für das Verständnis der religiösen Gefühlslage auswerten. Die
erstere besteht aus einem Speer oder gewöhnlich deren mehreren,
die mit Federn und Grasbündeln verziert sind, die *waninga* gleicht
einem auf einer Stange befestigten gleicharmigen Kreuz, dessen
Armenden durch Schnüre miteinander verbunden sind und dessen
Innenfläche mit Stoffen ausgefüllt ist. Diese Dinge werden teils
in die Erde gesteckt, teils auf dem Haupte oder dem Rücken be-
festigt. Diese beiden Geräte kommen keineswegs bei allen Kult-
handlungen zur Verwendung, und wenn man sie zu einer beson-
deren Auslegung der religiösen Anschauungsweise benutzen wollte,
so müßte man desgleichen auch eine Reihe anderer Dinge be-
tonen, wie die aus Gräsern hergestellten Gewinde, die *testiculi-*
Knäuel, den *kanturanga*-Bogen, die Arten der Bemalung usw. Die
nurtunja, nach Strehlow *tnatantja*, ist oft eine sehr lange, mit
Garn umwickelte Stange, an deren Spitze ein Grasknäuel sitzt,
oder sie wird aus Speeren gefertigt. Sie wird bei Aufführungen
„auf dem Festplatze aufgestellt. Sie stellt die Speere des betref-
fenden *altjirangamitjina* dar und wird aus Speeren hergestellt,
die mit Garn umwickelt und dann mit Vogeldauen beklebt wer-
den.“² Die *waninga*, nach Strehlow *wonninga*, „stellt irgend-
einen Körperteil, z. B. Ohr, Fuß usw. des *altjirangamitjina* dar,

¹ Strehlow Band 3 Teil 1 S. 5.

² Strehlow Band 3 S. 4.

bei dessen Kulthandlung sie gebraucht wird. Sie wird gewöhnlich auf dem Kopf befestigt . . . Die *wonninga* ist nur bei den südlichen und westlichen Aranda, aber bei allen Loritja in Gebrauch. Dieselbe wird hergestellt, indem man über einen dünnen Stock ein bis zwei Querstücke befestigt und das so hergestellte Gerüst mit Schnüren aus Menschen- oder Tierhaaren überspannt, die mit Vogeldaunen beklebt werden. An den Enden der Stöcke werden Federbüschel angebunden. Durchaus nicht in jeder Kultusaufführung gibt es eine *wonninga*.¹ Strehlow zählt dann die 26 Arten der *wonninga* auf.

Darin, daß bisweilen diese beiden Geräte dem jungen Manne bei der Initiationszeremonie gezeigt werden, und daß er nach Spencer und Gillen die *tnatantja* umarmen und küssen muß, erblickt Durkheim eine Verbindung mit dem religiösen Prinzip, durch die Standhaftigkeit für die schreckliche Operation der Beschneidung erworben werden soll. Durkheim stellt *tnatantja* und *wonninga* der *tjurunga* als gleichwertig an die Seite und meint, sie „verdanken ihre religiöse Natur einzig dem Umstande, daß sie das Totememblem auf sich tragen“.² In Wirklichkeit sind aber diese Geräte, wenn schon sie für die verschiedenen Totems verschieden ausgeführt werden, gar nicht mit Totememblemern geziert, wie die Abbildungen bei Strehlow zeigen. Die Verwendungen sowohl beim Initiationsritus wie beim Fruchtbarkeitsritus legen vielmehr die Vermutung nahe, daß es sich hier um phallische Bräuche handelt und daß in der *tnatantja* und der *wonninga* das männliche und weibliche Prinzip dargestellt ist.³ Die reli-

¹ Strehlow Band 3 S. 3.

² Durkheim l. c. p. 177.

³ Gegen obige Deutung ist der Einwand zu erwarten, daß diese australischen Stämme über die Vorgänge der Begattung völlig im Unklaren seien. Vor allem ist es Frazer gewesen, der im 4. Bande seines großen Werkes über den Totemismus („*Totemism and Exogamy*“, 1910) diese Ansicht in einer so harten Form vertreten hat, daß er auf sie seine ganze Auffassung des Totemismus gründen konnte. Nun sagt z. B. auch Strehlow (Bd. II, S. 52), daß „der Aranda die geschlechtliche Zeugung durch den Mann nicht kennt“, fügt aber in der Anmerkung hinzu: „Übrigens wissen die alten Männer, wie mir versichert wurde,

gionsgeschichtliche Vergleichung zeigt auch, daß, wo der Gedanke der Vermehrung oder Fruchtbarkeit der Natur oder des Menschen in religiösem Kult einen Ausdruck gefunden hat, sehr häufig die Fruchtbarkeitsriten mit phallischen Bräuchen ähnlicher Art verknüpft sind. Auch der in den australischen Zeremonien häufig vorschlagende Gedanke der neuen Geburt oder Wiedergeburt ist in anderen bekannten Kulturen phallisch umrankt. Durkheim selbst gibt in der Anmerkung zu, daß in diesem Falle „der Charakter der Interpretation sonderlich sekundär“ ist, will sich also mit der mythischen Deutung, nach welcher die *tnatantja* den Speer des Ahnen repräsentiere, offenbar nicht ganz zufrieden geben. Dieser sein Zweifel ist vollauf berechtigt. Nicht geringere Zweifel hege ich gegen die Deutung der *wonninga* als eines beliebigen körper-

daß die *cohabitatio* als Grund der Kindkonzeption anzusehen sei, sagen aber davon den jungen Männern und Frauen nichts. Sicher ist, daß sowohl Aranda als Loritja den Zusammenhang zwischen Begattung und Nachkommenschaft bei den Tieren kennen; darüber werden schon die Kinder aufgeklärt.“ Schließlich sind nun aber für die Ausbildung der kultlichen Riten die „alten Männer“, worunter doch nicht bloß die Greise zu verstehen sein werden, maßgebend. Es ist aber auch keineswegs außer acht zu lassen, daß Spencer und Gillen (*Native Tribes* p. 265) angeben, die *cohabitatio* werde für eine Art Vorbereitung der Mutter zur Empfängnis angesehen, derart, daß doch Empfängnis ohne vorausgehende *cohabitatio* undenkbar erscheint. Auch Leonhardi legt in seiner umfangreichen Vorbemerkung zu Strehlow Band 3 Teil 1 (S. XI) auf diese Angabe Gewicht und spricht sich dahin aus, daß es „nicht primitive Unwissenheit ist, die dem Konzeptionalismus der zentralaustralischen Völker zugrunde liegt; vielmehr die Lehren von den Totemvorfahren . . . und von den *ratapa* haben als Konsequenz diese künstliche Konstruktion zur Folge gehabt“. — Zu erinnern ist für die *tnatantja* auch an den mit der Spitze in den Boden gesteckten und an einem oder an beiden Enden mit einem Blätterbüschel geschmückten Pfeil, um den die Weddas von Ceylon tanzen; vgl. P. und F. Sarasin, Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, III (1893) 508—513. Auch eine Reihe anderer bei Weddastämmen üblicher Zeremonien, die C. G. and Brenda Seligmann (*The Weddas*, 1911, p. 213 ff., 256 ff.) eingehend beschreiben, besonders die Wanagata Yaku-Zeremonien, weisen bedeutsame Ähnlichkeiten auf. — Für die Verbreitung der phallischen Kulte vgl. Albrecht Dieterich, Mutter Erde (1905), S. 93 ff.

lichen Organs des Totemvorfahren; auch das wird eine sehr junge Auffassung sein. Es liegt offenbar etwas anderes in diesen Bräuchen als bloße Reminiszenz an die Urzeit. Daß diese Gegenstände für die religiöse Grundauffassung keine integrierende Bedeutung haben, geht ja daraus hervor, daß sie nur *ad hoc* gefertigt und nach Beendigung der Zeremonie vernichtet werden.

Kann ich sonach Durkheim darin nicht beistimmen, daß diese nebensächlichen und für den eigentlichen totemistischen Glauben zufälligen Attribute des Kultus für das Verständnis seines inneren Wesens in Anschlag gebracht werden sollen, so glaube ich auch nicht, daß in diesen Dingen das Totem wirklich zur Darstellung gebracht werden soll und daß die Darstellung des Totems ein wesentlicher Faktor des Kultus sei. In der *tjurunga* ist hingegen eine bestimmte religiöse Idee ausgeprägt, wenn schon sie nur undeutlich festgehalten sein mag. Die *tjurunga* repräsentiert die schützende Gewalt des *iningukua*. Und hierin gibt sich das australische Pendant des algonkinischen Manitu zu erkennen. Auch das *manitu* spielt die Rolle des unsichtbaren Schutzgeistes und gehört dem einzelnen Individuum an; es ist zwar immer ein und dasselbe, aber der einzelne findet es in der ihm speziell anvertrauten oder offenbarten Form. Nur wird diese schützende geistige Potenz dem Indianer nicht von seinen Eltern oder Großeltern ausgesucht, sondern er selbst erfährt bei der Jünglingsweihe die Offenbarung desjenigen Objektes, welches ihm hinfort sein individuelles *manitu* repräsentiert oder in dessen Gestalt ihm ab und zu das *manitu* auf seinen Lebensfahrten zur Seite tritt. Was dem Sioux die *wakan*-Feste sind, das sind dem Australier die *mbatjalkatiuma*-Zeremonien, welche die Vermehrung des Totems und damit der in ihm vorhandenen außerordentlichen Kraft beabsichtigen. Diese außerordentliche Kraft war nach dem Mythos in vollem Maße jenen sagenhaften Urvätern zu eigen, den Erstlingen des betreffenden Totemclans. Daher treffe ich in diesem Punkte durchaus mit Durkheim zusammen, nämlich in der Meinung, daß der Totemismus, weit entfernt, eine Verehrung von

Menschen, nämlich Ahnen, oder von Tieren oder von bildlichen Darstellungen zu sein, vielmehr „die Religion von einer Art anonymer und unpersönlicher Kraft ist, die sich in jedem dieser Wesen (der Totems) wiederfindet, ohne sich jedoch mit einem von ihnen zu konfundieren“.¹

Daß diese Auffassung richtig ist, ergibt sich aus der Betrachtung der totemistischen Speiseverbote und der Fruchtbarkeitszeremonien.

Der Mensch gehört vermöge seiner Verbindung mit dem *iningukua* einem bestimmten Totem an, und wenn dieses Totem Tier oder Pflanze ist, so betrachtet der Mensch diese Tier- oder Pflanzengattung als ihm selbst nahestehend, eben durch Vermittlung seines Genius. Daher muß er diese Organismen schonen, denn in ihnen repräsentiert sich ihm die Kraft seines *iningukua*. Der Genuß seines Totems ist ihm daher zum großen Teile, selten ganz, verboten. Ist das Totem eine Tiergattung, so darf er ein solches Tier zwar in der Regel jagen, aber mit Vorsicht; er darf es erlegen, muß aber Bedacht nehmen, daß die Qualen geringe sind. Für den Genuß sind ihm in der Regel nur Kopf und Hals, Lunge und Leber freigegeben. Das übrige Fleisch muß er Freunden geben oder auch den alten Leuten — weshalb man auf den Gedanken gekommen ist, diese ganzen Speisegesetze auf den Egoismus der Alten zurückzuführen. Strehlow findet sogar diesen Grund sehr plausibel, zumal er ihm von Eingeborenen selbst angeführt worden ist.² Wie dem aber auch sein möge, das eine bleibt auf jeden Fall bestehen, daß nämlich der Mensch in den betreffenden Tieren oder Pflanzen etwas erblickt, das seinem Schutzgeist besonders nahe steht, jener geistigen Kraft, die nicht gesehen werden und auch auf keinerlei Weise zur erkennbaren Darstellung gebracht werden kann. Es scheint sogar, daß die Erkenntnis des Unvermögens, das Wesen des *iningukua* darzustellen, dazu geführt hat, sich auf den *tjurungas* sowie bei den zeremoniellen Zeichnungen im Sandboden mit flüchtigen Umrissen zu begnügen. Doch sollen

¹ Durkheim l. c. p. 269.

² II 59.

nach den Strehlo w gegebenen Interpretationen die Kreise, Bogen und Punkte auf einer *tjurunga* etwa das Totemtier, seinen Lagerplatz, seine Wege und seine Fußspuren u. ä. bezeichnen.

Der Australier ist aber verpflichtet, für das Gedeihen seines Totems Sorge zu tragen. Das geschieht, indem die Totemgruppe sich zum Fruchtbarkeitsritus des *mbatjalkatiuna* zusammenschließt. Ein solennes Mahl findet hierbei keineswegs immer statt, auch nicht seitens des Häuptlings. Bei vielen Kulthandlungen, wie der des Opossums, des Beuteldachses, des Adlers, findet nach Strehlo w niemals ein zeremonielles Essen statt, geschweige denn bei solchen, die einem absolut ungenießbaren Totem gewidmet sind oder gar dem Monde oder der mythologischen Wasserschlange. Wenn solche Mahlzeiten vorkommen, sind sie daher nicht integrierender Bestandteil der Feier. Der Zweck der Feier ist aber der, „daß das Totemtier oder die Totempflanze dadurch sich vermehren und stark und kräftig werden soll“.¹ Da nun aber die betreffenden feiernden Personen selbst gerade dieses Tier oder diese Pflanze im allgemeinen nicht essen, so ist der Zweck der Kulthandlung von jeder naturalistisch-rationalistischen Tendenz fern. Die Leute gehen nicht darauf aus, sich ein wichtiges Nahrungsmittel zu verschaffen. Sie würden höchstens für die Genossen anderer Totemgruppen ein Nahrungsmittel beschaffen helfen. Allein solche Idee kann nicht das Motiv bei der Einrichtung solcher Zeremonien gewesen sein. Ferner aber erleidet der Gesichtspunkt, ein Nahrungsmittel zu vermehren, gar keine Anwendung bei den Zeremonien, die etwa dem Mondtotem gewidmet sind (daß der Mond heller scheine) oder dem Regenbogentotem oder einem Erdplatz oder einer Höhle, wo der betreffende *altjirangamitjina* rastete.

Andererseits jedoch kann ich mich auch nicht bei dem von Strehlo w gezogenen Fazit bescheiden, daß die Leute diese Feiern lediglich deshalb vornehmen, weil „die Alten es so angeordnet haben“. Denn zum mindesten muß der Religionshistoriker alsdann

¹ Strehlo w III 1 S. 8 in Übereinstimmung mit den Angaben von Spencer und Gillen.

die Frage erwägen, weshalb die Alten es anordneten. Die Beantwortung dieser Frage ist auch dann noch von Wichtigkeit, wenn eine Erinnerung an jenes ursprüngliche Motiv in den Menschen von heute gar nicht mehr vorhanden sein sollte. Eine die verschiedenen *mbatjalkatiuma*-Zeremonien umspannende und ihnen gleicherweise gerechtwerdende Antwort läßt sich nur durch die Annahme finden, daß es in diesen Kulturen auf die Vermehrung, Erneuerung und irgendwie auch auf die Zueignung — letztere vielleicht indirekt involviert — der im Totem vorhanden geglaubten besonderen Kraft abgesehen ist. Ist die Meinung der Leute nicht die rationalistische, daß sie ihren Lebensunterhalt durch den Kult aufbessern wollen, so kann auch in der Vorzeit der Ausgangspunkt des Kultus nicht darin bestanden haben. Die meisten Gesetze vertragen sich damit ebenfalls nicht. Das gleichbleibende Moment in allen diesen Fruchtbarkeitsriten ist die Steigerung jener Kraft, welche in den Urvätern als eine ursprüngliche angenommen wird, und die für die lebende Generation aufs neue beschafft werden soll. Deshalb nimmt man die *tjurunga* zu Hilfe, die die Vermittlerin jener Kraft für das Individuum ist, und durch deren Betrachtung oder kultliche Behandlung das Individuum mit dem Totemvorfahren selbst in Relation treten kann. Man darf aber nicht meinen, es handle sich bei den verschiedenen Totemgruppen auch tatsächlich um verschiedene Kräfte. Vielmehr steht es so, wie auch schon Durkheim ausgeführt hat: es ist die große Kraft der Urzeit, die immer wieder die Generationen belebt und über alle Generationen hinaus dieselbe bleibt.¹ Es ist im Grunde dieselbe durchaus religiöse Idee wie beim *wakonda*- und *manitu*-Glauben: die eine übersinnliche und außernatürliche Kraft, die sich auf mannigfache Weise manifestiert, und die

¹ Durkheim p. 269: *Les sentiments semblables que ces différentes sortes de choses éveillent dans la conscience du fidèle et qui font leur nature sacrée, ne peuvent évidemment venir que d'un principe qui leur est commun à toutes indistinctement, aux emblèmes totémiques comme aux gens du clan et aux individus de l'espèce qui sert de totem. C'est à ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte.*

von den Individuen je nach dem Totem, das für sie die am nächsten greifbare Manifestation bedeutet, in den Formen, die das Totem bietet, erfaßt wird. Ausdrücklich wird auch betreffs der Sioux hervorgehoben: das Symbol dieser unsichtbaren Kraft oder der Gegenstand, den als sinnlich greifbare Manifestation des *wakonda* die jungen Leute immer bei sich trugen, „besaß nicht in sich selbst die Fähigkeit zu helfen, sondern diente als Beglaubigung, durch welche sich die Jugend an die Manifestation erinnerte“. Ja, der Indianer will von dieser Kraft nicht bloß augenblickliche Hilfe, sondern er „sucht eine Offenbarung“, um ihre Nähe als solche zu erleben.¹ Und eben diese Nähe der Kraft, hier speziell der Urkraft aus der Vorfahrenzeit ist es, die der Aranda durch seine *tjurunga*, die ein Schau- und Erinnerungsstab ist, zu erleben begehrt.

V. Kapitel.

Religion und Magie.

1. Das Verhältnis von Religion und Magie.

Durchmustern wir die verschiedenen Formen der religiösen Bräuche und Anschauungen, so kommen wir, wie das vorige Kapitel gezeigt hat, sehr häufig auf eine Basis der Anschauung, die aus wenigen Fundamentalbegriffen und -ideen gebildet ist, von denen diejenige von einer über- und außernatürlichen und zugleich unsichtbaren Kraft die bedeutendste ist. Diese macht ihren Einfluß teils mehr auf die Geschehnisse in der Naturwelt, teils mehr auf das Leben des einzelnen Menschen geltend, in dem sie sich je und je bekundet. So konstatieren wir neben allem Dämonen- und Geisterglauben, der greifbar und deutlich hervortritt, einen weniger greifbaren Glauben an diese unsichtbare und nicht darstellbare Kraft, die in der Regel als eine allgemeine empfunden wird und doch zugleich dem Individuum

¹ A. Fletcher, *The Emblematic Use of the Tree in the Dacotan Group*. In: *Proceedings of the Americ. Assoc. for the Advanc. of Science* 1896 p. 196.

zugehört, sofern sie seinen Schutz ihm ankündigt und in seinem Leben ihm angedeihen läßt, auf daß er sein Leben mit gutem Mute wagen kann.

Auf den ersten Blick ist deutlich, daß dieser Glaube nicht animistisch ist. Er steht ohne Zweifel höher als der animistische Geister- und Seelenglaube und ist von diesem grundsätzlich verschieden. Sooft er auch mit der animistischen Anschauung eine Verbindung eingegangen sein mag, sein inneres Wesen verhält sich gegen diesen völlig disparat. Zu seinem Wesen gehört es nicht, die einzelnen Dinge als beseelt oder von Geistern bewohnt oder durch Geister repräsentiert zu denken. Er kann augenscheinlich ohne die Idee von Geistwesen bestehen, die sich auf die einzelnen Objekte verteilen, durch die sie hindurch wirken. Diese non-animistische Konzeption einer übersinnlichen Kraft verzichtet genau genommen auf die Zerspaltung des Seins und hält sich an den Gedanken einer „energetischen“ Kontinuität innerhalb des Seins. So wie diese Konzeption uns vorliegt, befindet sie sich wieder auf verschiedenen Höhenlagen. Aber auch durch geringere Formen blickt die Überzeugung hindurch, daß es ein über die mannigfachen Einzelinteressen hinausgreifendes Kontinuum von Kraft gibt, die bisweilen geradezu allwirkend und allgewaltig angesehen wird.

Es handelt sich bei dieser Konzeption also nicht darum, daß im menschlichen Hirn plötzlich der Gedanke auftauchte, daß alle Dinge beseelt oder belebt seien durch ein gemeinsames Leben oder Agens. Sondern wir stehen vor der Tatsache, daß zu irgendwelcher Zeit in der Region der Naturvölker der Gedanke sich eingestellt hat, daß der Mensch mit seinen eigenen Kräften nicht allein in der weiten Welt dasteht. Mag der Mensch am Anfang seiner Tage Phytovore, Karnivore oder Omnivore gewesen sein — so war er doch jedenfalls schon sehr früh auf das Jägerleben angewiesen. Nach einigen Generationen des Jägerlebens war ein trauliches Zusammenleben mit der Mehrzahl der Tiere nicht mehr möglich. Mit ihnen bestand eine Art Kriegszustand oder auch

eine Art Rivalität. Wahre Genossen seines Lebens, die ihn in seinen Interessen unterstützten, konnte er innerhalb der Tierwelt nur in sehr geringem Maße erblicken. Der Mensch sah, daß er eigentlich doch allein stand auf dieser Erde, wo fremde, andersartige und anders interessierte Kreaturen ihn umgaben. Daß es vor diesem Zustande einen anderen gab, wo der Mensch sich mit den anderen Wesen noch nahe verwandt glaubte und ihre Konkurrenz noch nicht schwer empfand, ist wahrscheinlich, und aus einer solchen Periode der Menschheit haben sich hinlänglich Überbleibsel in eine spätere Anschauung hinübergerettet. Bei den heutigen Australnegern findet sich z.B. noch vielfach das Bestreben, mit der Mehrzahl der eingeborenen Tierwelt auf einem guten familiären Fuße zu leben, indem sie dieselben an ihre Behausung zu fesseln streben; ja junge Dingos werden sogar von menschlichen Müttern gesäugt und lohnen diese Mühe alsbald durch die Flucht. Jedenfalls ist der gegenwärtige Zustand der Naturvölker nicht der ursprüngliche, und deshalb ist auch diejenige psychische Verfassung des Menschen, die sich durch eine Analyse des psychischen Zustandes der heutigen Primitiven ergibt, noch keineswegs dazu angetan, in historischem Rückgange bis in die Urzeit der Menschheit zu führen. Daher darf auch weiterhin nicht behauptet werden, daß die religiöse Struktur, die der durch einen Rückschluß von diesem Ergebnis aus ermittelte psychische Zustand darstellt, das Ursprünglichste bezeichnet, was es an Religion je gegeben hat. Wir kommen durch die Betrachtung der Naturvölker nur zu dem angedeuteten Ergebnis, daß irgendeinmal, und zwar vielleicht in frühen Zeiten eines mehr ausgesprochenen Jägerstadiums, innerhalb der Menschheit das Empfinden durchbrach, daß es außer den menschlichen und tierischen Kräften noch etwas anderes gibt, das über alle sinnlich wahrnehmbaren Kräfte hinaus wirksam und mächtig ist: eine übersinnliche Kraft.

Sofort aber haben wir noch eines zu bedenken. Bei allen unseren Beobachtungen scheinen wir nicht ganz über eine Stufe hinauszukommen, wo Religion und Magie miteinander verbunden

sind. Die Frage, ob diese beiden geistigen Größen jemals in der Vorzeit nicht miteinander verbunden gewesen wären, drängt sich auf; aber diese Frage scheint nicht mehr eine eigentlich historische zu sein. So aktuell diese Frage auch hervortritt, so scheint sie doch zurzeit auf dem Wege der Induktion kaum beträchtlich aufgehellt werden zu können. Mögen wir jedoch hier vorwiegend auf Schlüsse angewiesen sein, so können wir sie doch nicht zurückstellen, wenn wir überhaupt die historisch erreichbaren Anfänge von religiösem Leben zu beschreiben versuchen wollen. Marett hat mit seiner Aufstellung einer „Minimumdefinition“ ganz recht. Will man aber mit ihm und mit Max Müller in der *mana*-Idee diese Minimumdefinition erblicken, so stellt sich die große Schwierigkeit ein, daß gerade hier die Durchdringung dessen, was man Religion nennen kann, und dessen, was man Magie nennen muß, unentwirrbar aufzutreten scheint, und daß neben der *mana*-Idee ein Dämonenkult in vollem Gange ist, der doch die eigentliche, d. i. die usuelle, Religion darstellt. Marett hat sich die Dinge hier so zurecht gelegt, daß er aus der magischen Idee vom *mana* die Entstehung der religiös gearteten Vorstellung ableitet.

Die Schwierigkeit, bei der engen Verschmelzung von Religion und Magie beide scharf gegeneinander abzugrenzen, hat einige Forscher zu dem Schritte verleitet, diese beiden Erscheinungen des Geisteslebens kurzerhand dadurch auseinanderzureißen, daß sie die Magie für antisozial und die Religion für sozial erklären, diese in einer gemeinschaftbildenden Tendenz, jene in einer entgegengesetzten wurzeln lassen. Kein Wunder, daß wieder andere, von einer so äußerlichen und einseitigen Betrachtung abgestoßen, die Bemühung um eine reinliche Scheidung des Gebiets der Magie von dem der Religion für erfolglos ansehen und darauf verzichten, beide Erscheinungen auseinander zu halten. Wird doch dieser Verzicht durch die infolge der innigen Verwachsung der beiden Erscheinungen entstandene Verwischung der Grenzlinien nahegelegt. Aber sie sind doch im Kern ihres Wesens zu verschieden voneinander, als daß man sie grundsätzlich und auf die Dauer

miteinander vermengen dürfte. Wie wir in unserem eigenen Geistesleben grundsätzlich und praktisch zwischen Religion und Magie unterscheiden, müssen wir diese Scheidung auch in der Religionsgeschichte durchzuführen versuchen. Nur ist diese Scheidung nicht dadurch zu erreichen, daß man das Unterscheidungsprinzip in der sozialen oder antisozialen Haltung findet, denn diese ist vorwiegend ein Charakteristikum der äußeren Erscheinungsweise, aber nicht des Wesens.

Durkheim und Hartland meinen das *punctum saliens* für die Unterscheidung von Religion und Magie ausschließlich in der Bezugnahme auf das soziale Leben entdeckt zu haben. „Es existiert keine magische Kirche“, schreibt der erstere¹, um diese Ansicht unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen; die Religion habe ihre Entstehung in und aus dem „leicht erregbaren Milieu“² der Gesellschaft gefunden. Da das Wort „Kirche“ hier selbstverständlich im weitesten Sinne genommen ist, so kann man demgegenüber auf magische Zweckverbände verweisen, von denen schon oben (Kap. 3) eingehend die Rede war (auch Hexengemeinden gibt es). Aber Durkheim selbst widerspricht sich ganz offenbar, indem er dem Totemglauben, der immer Sache des Clans sei, die Magie gegenüberstellt als „eine Stammesinstitution“, nur daß sie auch über die Grenze des Stammes hinausgehen könne, wodurch ihre Verbindung etwas lockerer wird.³ Kommt aber schon in diesem Zugeständnis zum Ausdruck, daß das gewählte *principium divisionis* vag und schwankend ist, so wird es nur um so unverständlicher, daß sich Durkheim mit ihm begnügt, um in einer mehr der äußeren Erscheinungsweise angehörigen Eigentümlich-

¹ Durkheim l. c. p. 60. In seiner Definition der Religion legt er auf dieses soziale Moment genau denselben Ton wie auf die Wertschätzung der „heiligen Dinge“. *Une religion est un système élémentaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux, qui y adhèrent.*

² l. c. p. 313.

³ l. c. p. 281: *la magie est une institution tribal et même intertribale.*

keit — angenommen einmal, sie sei wirklich eine ständige Eigentümlichkeit! — die tieferen Wesensmerkmale so sicher zu ergreifen, um sie der Magie bestimmt entgegengesetzen zu können. Im übrigen ist es nach Durkheim der Religion und Magie gemeinsam, eine mystische Macht zu erkennen, die entweder durch religiösen Ritus oder durch den Zauber freigemacht und in Wirkung gesetzt wird. Diese Manipulation in der Richtung auf jene Kraft ist ihm der gemeinschaftliche Hauptfaktor in der Religion und Magie; und weil er diese Manipulation in beiden ziemlich gleichartig findet, so sieht er an diesem Kardinalpunkte überhaupt keine spezifische Differenz zwischen den beiden Größen. Hartland macht sich die Argumente Durkheims ganz zu eigen¹, während Hubert und Mauß wenigstens anerkannt haben, daß Magie eben-
sogut wie die Religion als ein soziales Phänomen beurteilt werden dürfe, so daß sie auf jenes Unterscheidungsmerkmal verzichten müssen. Und doch weiß gerade Hartland das eigentümliche Wesen der Religion gegen die Magie sehr gut abzugrenzen², so daß seine soziologischen Argumente, die er von Durkheim übernimmt, überflüssig erscheinen.

In Wirklichkeit besteht aber gar kein scharfer Unterschied zwischen den beiden Erscheinungen des Geisteslebens in ihrer sozialen resp. antisozialen Haltung. Mag sich der Zauberer auch gern isolieren, mögen zauberische Praktiken öfters geheimgehalten und zum Spezialgut weniger gemacht werden, so weiß doch auch die Religion von ähnlichen Erfahrungen zu erzählen. Gewiß, soweit sich derartige Züge in der Magie geltend machen, so beruhen sie auf dem der Magie von Hause aus eignenden egoistischen Verlangen, speziell also in solchem Falle auf dem Begehren, durch die magische Weisheit zu herrschen: die Magie wird schnell zu einem System der Ausbeutung, und der Magier ist das ausbeutende Genie. Die moderne Wahrsagerin treibt es ja ebenso. Allein man wird doch kaum behaupten dürfen, daß sich hierin das innerste Wesen der Magie ausdrücke. Dem widerspricht schon

¹ Hartland l. c. p. 75 ff.

² Hartland l. c. p. 85 f.

der Umstand, daß die Genossen der Magie sich auch der Mitteilbarkeit und Hilfeleistung zueinander befeißigen. Bezeichnend ist z. B. die Erzählung der Pawnee-Indianer von dem jungen Zauberer, der plötzlich als Kind die Kraft hatte, Kranke durch Berührung zu heilen. Der zu ihm kommende wißbegierige Mediziner teilt freimütig seine eigenen Visionen, Mittel und Erfahrungen mit, während der junge Mann nur sagen kann, daß er noch gar keine besonderen Offenbarungen erhalten habe.¹ Ist jemandes Medizinsack naß geworden, so beteiligen sich die anderen Besitzer solcher Instrumente bereitwillig an der Erneuerung des magischen Inventars. Die Kriegstänze, soweit sie magische Bedeutung haben, und andere öffentliche magische Operationen sind gewiß sozial in ihrer ganzen Haltung, und die Heilpraxis der Mediziner, die ja zum großen Teile die magische Kunst bona fide anwendet, sowie Regenzauber für das Dorf und andere magische Prozeduren müssen ebenfalls das Prädikat „sozial“ für sich beanspruchen. Auf der anderen Seite kann die Religion direkt antisozial sein; wenn und soweit sie esoterisch wird, wird sie sicherlich antisozial.

Ferner ist zu beachten, daß gerade in der Religion, unbeschadet ihres wirklichen sozialen Charakters und ihres Zuges nach gemeinschaftlichem Zusammenschluß, doch immer das individuelle Moment stark ist. Auch in den Religionen der Naturvölker ist das der Fall, wofür die Betrachtungen des vorigen Kapitels eine Reihe von Belegen beigebracht haben. Der Indianer, der mit seinem Genossen dieselbe göttliche Kraft verehrt, eventuell auch denselben Dämonenglauben teilt, begehrt und gewinnt doch für seine eigene Person eine eigene Manifestation der unsichtbaren göttlichen Macht. Seine eigene besondere Vision vermittelt ihm die Kenntnis derjenigen Form der übersinnlichen Kraft, in der sie für sein Leben die Bedeutung der gegenwärtigen Hilfe gewinnt. Der Australier, der mit seinem Clan dasselbe Totem hat, besitzt in seiner individuellen *tjurunga* die Garantie der Gegenwart der im Totem repräsentierten Kraft speziell für seine individuelle Lebenslage. Dieser in-

¹ George A. Dorsey, *The Pawnee Mythology*, I (1906) 241 ff.

dividualistische Zug ist auch bei anderen Völkern nachweisbar. Gerade die Religion schätzt das individuelle Moment viel stärker als die Magie, die mit gleichen Schablonen für alle Fälle operiert. Das führt aber auf den Punkt, wo der wirkliche Wesensunterschied zwischen Religion und Magie zu suchen ist. Denn es handelt sich hier eben um die individuelle Psyche des religiösen Menschen. Diese religiöse Psyche mit ihren Motiven kommt in jener oberflächlichen Unterscheidung, die auf dem Boden sozialer Anschauung rein mit Argumenten soziologischer Art unternommen wird, nicht zu ihrem Rechte. Auf dem Gebiete der psychischen Haltung besteht der Grundunterschied zwischen Religion und Magie.

Religion ist in ihrem Grundzuge ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht, die der Mensch inne wird, Beugung unter eine deutlich empfundene, höhere Macht, mit der man auf Grund der Unterordnung eine persönliche Berührung sucht, die das Individuum mächtig emporhebt. Die Religion fordert nicht ein Recht, sondern sie sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck, egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken.

Zur Religion kommt allemal, schon auf den niedersten Stufen, das ethische Moment, ohne das sie überhaupt nicht vorhanden ist. Fasten, Askese kennt auch die Magie als Hilfsmittel der Zwangsvollstreckung ihrer Wünsche; aber die asketische Haltung geschieht hier nicht infolge einer irgendwie gearteten moralischen Erwägung, sondern als eine äußerliche Gebärde, durch die das Gebärdenspiel der magischen Riten vervollständigt wird. Wenn bei vielen magischen Prozeduren die geschlechtliche Enthaltbarkeit, namentlich des an der Magie nicht beteiligten Geschlechtes, aber auch der magisch handelnden Personen selbst vorgeschrieben wird, so bedeutet dies, wie sich aus der ganzen Situation ergibt, nichts anderes als eine Zwangsmaßregel für den unkontrollierten Teil; und die Bewertung dieser Enthaltbarkeit als eines Bestandteiles der magischen Prozedur selbst erfolgt nach den oben erläuterten Grundsätzen der Gestaltung des Magischen aus dem Prä-

magischen. Aber der eigentlich sittliche Gedanke, der immer das Gefühl von Unwürdigkeit und Niedrigkeit einschließt, ist der Religion eigentümlich. Wenn der Omaha nach fünftägigem Fasten zum *wakonda* betet: „*Wakonda*, hier stehe ich in Bedürftigkeit und ich bin er“, so spricht hier das religiöse Gemüt, das, selbst erniedrigt — und nach der hier verwendeten Übersetzung (s. o.) ist das in ihm befindliche *wakonda* gleichfalls erniedrigt —, sich demütig dem allgemeinen *wakonda* unterordnet und sofort zu ihm, das es anruft, emporgehoben ist. Mit seiner sinkenden Kraft nähert er sich der Urkraft im Bewußtsein eigener Niedrigkeit und wird gestärkt. Die Wendung zur Religion geht zusammen mit dem Empfinden der inneren, persönlichen Bedürftigkeit, sie ist das Verlangen nach Teilnahme am Sein der übersinnlichen Kraft, nach „Gnade“, die in dem Schwachen mächtig werden kann.

Eben dieser hier durchschlagende sittliche Faktor ist es, der so stark das persönliche Moment betont, und zwar sowohl in der Wertung der eigenen Person wie auch in der Vorstellung von der unsichtbaren Kraft, die, wie wir sahen, in der Regel nahe daran ist, personifiziert zu werden, oder auch schon das Prädikat der Persönlichkeit für diese und jene Gelegenheit angenommen hat. Magie aber ist, wie oben dargelegt wurde, an und für sich und in ihren primitiven Formen noch gar nicht ein Operieren mit einer „Kraft“ oder die Erwartung von deren Wirksamkeit. Und wo sie auf weiterer Entwicklungsstufe den Gedanken einer zauberischen Kraft aufweist, da wird doch diese magische Kraft niemals personifiziert, nicht einmal im Fetischismus, der doch seinen zauberkräftigen Fetischen Menschenantlitze oder wenigstens Fratzen zu verleihen pflegt. Der Fetischismus geht daher, weil er in seinem Wesen Magie ist, niemals bis zur Verehrung oder Anbetung eines Fettes. Der Fetischist kann wohl insofern Mängel seiner selbst spüren, als er irgendwelche Manipulationen verabsäumt hat; selbst das höchst selten, da ja nicht der Mensch sondern der Fetsch für den üblen Ausgang einer Handlung oder für die Unwirksamkeit verantwortlich gemacht und bestraft wird.

Das moralische Gefühl ist eben, wo und so weit Magie herrscht, abgestumpft, so daß dort der Mensch nicht mit seinen ethisch bedingten Persönlichkeitswerten hervortreten kann.

Die Anschauung, welche sich bei den Naturvölkern von der übersinnlichen Kraft findet, von einer Kraft, die nicht, wie die Zauberkraft, aus materiellen Substanzen hergestellt und an deren Bestandteile gebunden bleibt, ist fraglos in erster Linie eine religiöse. Auch das *mana* wird mit einer gewissen religiösen Scheu betrachtet, mag man es schon gelegentlich mittels einer einfachen magischen Handlungsweise verwenden. Daß sich unter den von dieser Anschauung gebildeten Begriffen zwei finden, die speziell in schlechter, dem Menschen schädlicher Weise wirken, verstärkt nur den Eindruck, daß wir es in der ganzen Anschauungsweise mit einer religiösen Ideenbildung zu tun haben. Von diesen beiden ist das irokesische *otkon* vorwiegend an einige Tiere und an Felsgesteine und Felshöhlen gebunden, das *arunkulta* vorwiegend an Steingruppen und einzelne bestimmte Steine. Die große Schwierigkeit, die der menschlichen Vorstellung bei der Bildung des bösen Prinzips zu schaffen macht, ist aus dem Unterschied dieser beiden von den übrigen Begriffen kenntlich. Das böse Prinzip bleibt an die finstere und starre Materie gefesselt; denn die Tiere, welche der Irokese als die Inhaber von *otkon* ansieht, sind in erster Linie die Schlangen, auf welche die menschliche Phantasie überall das Böse abgewälzt hat, und die Versteinerungen resp. diejenigen Tiere, die mit Versteinerungen besondere Ähnlichkeit haben. Dieses böse Prinzip ist natürlich nur das Gegenstück des guten, aber nicht ein solches, mit dem der religiöse Mensch in Verkehr zu treten sucht. Seine vorstellungsmäßige Gestaltung dokumentiert lediglich das Unvermögen des Menschen, die Veranlassung der Übel des Lebens der Lebenskraft, die doch als Prinzip des Guten empfunden wurde, zuzuschreiben. Die Wirkung des *arunkulta* hängt demgemäß auch nicht von besonderen, ausführlichen Manipulationen des Menschen ab, sondern es wirkt, sobald es irgendwem appliziert wird. Das Böse ist unberechenbar, der Mensch

empfindet es als völlig dunkel und unergründlich. Die *arunkulta*-Steine bringen jedem Schaden, der ihnen unvorsichtigerweise zu nahe kommt. Und wie entfernt ihre Natur von der eigentlich magischen ist, geht daraus hervor, daß es kein Zaubermittel zu geben scheint, das gegen ihre Wirkung feilt. Diesem bösen Prinzip gegenüber verzichtet der Mensch auf das Abwehrmittel, weil seine Wirkung nicht auf Magie beruht. Freilich wirkt auch das gute *mana* von selbst; die *mana*-Steine nützen jedem, der sie in seinem Yams-Felde vergräbt. Eine solche Wirkung *per se* mögen wir gewiß von unserem Standpunkte aus als magisch bezeichnen. Allein die Beurteilung muß eine andere sein gegenüber einer Lebenssphäre, in der das persönliche Moment noch nicht voll ausgebildet ist.

Das Entscheidende ist, daß böses *arunkulta* ebenso wie gutes *mana* von der menschlichen Willkür unabhängig ist. Der Mensch wirkt nicht durch magische Prozeduren darauf hin, *arunkulta* zu meiden, im allgemeinen auch nicht und ursprünglich gewiß gar nicht darauf, *mana* zu erlangen. Hier herrscht das religiöse Verhalten ehrfurchtsvoller Demut vor. Die magische Potenz glaubt der Mensch in seiner eigenen Gewalt zu haben, und vor ihr, die, wie viel oder wenig auch immer, von ihm abhängig sein soll, beugt er sich nicht. Die magische Potenz ist sinnlich-dinglich und, genau besehen, untermenschlich. Hingegen der übersinnlichen Potenz gegenüber empfindet der Mensch seine eigene Abhängigkeit, er hat für sie ein Gefühl der Verehrung, das zu Gebet, Anbetung und willentlichem Kontakt treibt, mag sie selbst auch in keiner Weise mit willentlichen Motiven nach Art eines persönlichen Wesens ausgestattet gedacht sein.

Diesem Sachverhalt gegenüber darf man sich dadurch, daß die übersinnliche Kraft mehr unpersönlich als persönlich betrachtet wird, nicht zu dem Schlusse verleiten lassen, sie sei im gleichen Übermaße auch schon magisch. In welchem Falle wir bei ihr von magischer Anschauung sprechen dürfen, wurde im vorigen Kapitel im einzelnen angedeutet. Auch von dieser Seite muß man sich vor einer Überschätzung des magischen Elementes in dieser Anschauung

hüten. Wie oben ausgeführt, ist auch in fortgebildeten religiösen Kulturen und im animistischen Dämonenglauben keineswegs immer die Persönlichkeit des Geistes oder Gottes sichergestellt; selbst der Schöpfergott kann in einer nach unseren Begriffen durchaus unpersönlichen Weise vorgestellt werden. Bei der Beurteilung primitiver Religionsformen muß dieser Umstand in den Ansatz eingestellt werden. Es muß Klarheit darüber erzielt sein, daß der unpersönliche Charakter einer Idee noch keineswegs ihre direkte religiöse Bedeutung und Stellung beeinträchtigt. Demzufolge können auch Ausdrücke, welche die Wirkungsweise des betreffenden Objektes als eine unbewußte oder gar leblose hinstellen, nicht Anlaß geben, die ganze Anschauungsweise schon auf das Niveau der reinen Magie hinabzudrücken. Es kommt vielmehr vor allem darauf an, mit welchen Gefühlen sich der Mensch dieser Wesenheit naht und sie in Anspruch nimmt.

Diese einer wirksam gedachten Macht entgegengebrachten Gefühle entscheiden in letzter Instanz darüber, ob wir es mit Magie oder mit Religion zu tun haben und ob die Gebilde der Anschauungen magische oder religiöse Größen sind. Ein Mensch, der sich von seinem Gotte lossagt, weil sein Gebet nicht erhört, sein Wunsch nicht erfüllt wurde, behandelt diesen Gott wie einen Fetisch und bewegt sich in magischer Anschauungsweise. Die Fetische werden in der Regel mit menschenähnlichem Antlitze und menschlichen Organen gebildet, sind aber trotz dieser Anthropomorphisierung etwas weit Geringeres als das *wakonda* des Indianers, auch etwas Geringeres als das *mana* des Südseeinsulaners, das auch dann, wenn es einfach zu materiellen und egoistischen Zwecken benützt wird, immer noch mit der Ehrfurcht betrachtet wird, die das spezifische Verhalten der Religion ist.

Daher können die primitiven Begriffe vom Übersinnlichen, auch wenn dasselbe rein neutrishch vorgestellt ist, doch religiöse Begriffe und religiöse Anschauungsobjekte sein, da ihre neutrishche Prägung der Struktur der primitiven Psyche entspricht. Die nähere Vorstellung von diesem Etwas schwankt

nun weiterhin zwischen der von einer durch Berührung irgendwelcher Art mitteilbaren Eigenschaft, der von einer latenten, übertragbaren Energie und eines sich selbst ausbreitenden Fluidums und der von einer mit Willen ausgestatteten Wesenheit. Wir finden die Idee dieses Etwas bei ganz verschiedenen Rassen des Erdballs. Sie bezeichnet ein besonderes und einzigartiges religiöses Niveau neben einem andersartigen religiösen Niveau, das im Gegensatz zu ihm animistisch und in der Regel auch weit mehr magisch imprägniert erscheint. Nach dem Stande der Forschung möchte die Vermutung berechtigt sein, daß diese Anschauung der übersinnlichen Kraft in Wirklichkeit noch verbreiteter ist oder war, als bis heute sich hat ermitteln lassen. Die merkwürdig kurze Entdeckungsgeschichte, die dieses unsichtbare, übersinnliche Etwas gehabt hat, ermuntert zu der Hoffnung, eine geschärfte Aufmerksamkeit auf diese bis in die jüngste Zeit unseren Blicken vollständig entgangene Anschauungsform werde deren Spuren auch noch in anderen ethnographischen Regionen antreffen. Freilich gemahnt auch schon das Beispiel Hartlands, der wegen einer aus dem Zusammenhange gerissenen Definition in einer umfassenden religionsgeschichtlichen Darstellung den chinesischen Begriff *tsing* als eine vollwertige Analogie der hier besprochenen Idee des Übersinnlichen hinstellt, diese Forschung mit der nötigen kritischen Vorsicht zu unternehmen.¹ Aber man wird für die Vervollständigung des Bildes

¹ Hartland zieht p. 78 die chinesische Anschauung vom *tsing* als einer operativen Energie heran, in der Meinung, hier eine Parallele zu der Anschauung der Naturvölker vom Übersinnlichen zu beobachten. Allein aus dem von Hartland selbst zitierten großen Werke von J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Vol. IV (1901), geht deutlich hervor, daß wir es hier mit einer ganz anderen Anschauungsweise zu tun haben, nämlich mit einer gekünstelten Spekulation. Das *tsing* ist ein lediglich in der vollentwickelten Psychologie der klassischen Philosophenschulen ausgebildeter Begriff. Wenn in der Sung-Philosophie die Definition formuliert wird, das *tsing* bezeichne „eine gewisse Kraft oder ein Fluidum, das im Menschen wohnt und die wirkende Energie seiner Seele bildet . . . demgemäß der Lebensgeist (*vital spirit*)“, so daß jedem

der Religion der Naturvölker zuwarten dürfen, ob nicht ein tieferes, verständnisvolles Eindringen in das Seelenleben anderer Naturvölker Analogien beibringen werde. Was einstweilen bekannt ist, reicht dazu hin, die Idee einer übersinnlichen und den gewöhnlichen Naturereignissen übergeordneten Macht als eine weitverbreitete und alte erkennen zu lassen.

Sehr interessant ist eine Bemerkung von Hermann Oldenberg, nach der auch das *brahman* in alter Zeit als eine Substanz der Heiligkeit aufgefaßt wurde, deren Besitz die Kraft verleiht, etwas auszurichten. Hier zeigt sich einmal bei der historischen Untersuchung einer Kulturreligion der große Wert der Anwendung ethnologischer Forschung, die schon so vieles, was uns aus den alten Zeiten dieses und jenes Kulturvolkes überliefert ist, in ein ganz neues Licht gerückt hat. Oldenberg hat die vedische Religion bereits in mancher Hinsicht unter diesem Gesichtspunkte betrachtet und ihr ethnologisches Verständnis ange-
 Individuum der Tod unmittelbar bevorsteht, dem es schwindet“: so geht schon hieraus hervor, nicht nur, daß das *tsing* eine menschliche Seelenkraft ist, sondern auch, daß es etwas rein Naturhaftes ist, die Lebenskraft resp. das, woran diese gebunden ist. Aber weiterhin wird deutlich, daß das *tsing* innerhalb einer lediglich alchemistischen Spekulation aufgetreten ist und hier seine Rolle behauptet hat, wie ja die ostasiatischen Völker überhaupt in der Geschichte der Alchimie eine bedeutende Rolle einnehmen. Folgender Passus, den de Groot aus dem Philosophen Tsze-hwa der Tsin-Dynastie anführt, ist geeignet, kurz über den systematischen Ort des *tsing* zu orientieren: „Das *tsing* oder die wirkende Energie der Seele ist den Elementen Metall und Feuer entlehnt; der Atem ist mit Einflüssen von Wasser und Feuer harmonisch gemischt, und durch die Vereinigung von dem *tsing* und dem Atem werden zehn Dinge produziert, nämlich: *the tsing, the shen, the hwun, the p'ho, the heart, the will, the aspirations, the thoughts or thinking faculties, knowledge and longings*. Das, woraus das Leben hervorgeht, ist das *tsing*, und das, was sich manifestiert, wenn zwei *tsings* in gegenseitigen Kontakt kommen, ist das *shen* (= die immaterielle Seele). Das, was das *shen* untrennbar hierhin und dorthin begleitet, ist das *hwun*, und das, was das *tsing* in allen seinen Bewegungen hinein und hinaus begleitet, ist das *p'oh* (= die aus den irdischen Teilen des Universums ausströmende materielle Seelensubstanz, sofern sie im Menschen wirkt).“ Vgl. de Groot IV 10, 46 ff.

bahnt. Natürlich kann dabei von voreiligen Parallelisierungen gar keine Rede sein, und man wird sich gerade angesichts einer so folgenschweren Entwicklung, wie sie die indische Religionsgeschichte aufzuweisen hat, reiflich zu überlegen haben, ob gleiche oder ähnliche Erscheinungen in ihr auf gleiche Ursachen zurückgeführt werden dürfen wie bei den Naturvölkern unserer Tage. Wir werden aber z. B. an die *mana*- und *wakonda*-Anschauung erinnert durch das Antilopenfell im altindischen Opferzeremoniell. Das Fell der schwarzen Antilope gilt in den Brahmanatexten als Verkörperung heiligen Wesens, als Inkorporation des Brahman. „Das Sitzen auf diesem Fell und das Sichbekleiden mit demselben wird also für die Auffassung der vedischen Zeit eine Imprägnierung des Opferers mit der Substanz der Heiligkeit bedeuten, wie das Sitzen auf dem Fell des zeugungskräftigen Ziegenbockes Imprägnierung mit der Zeugungskraft.“¹ In einem anderen Zusammenhange hat Oldenberg für das Wesen des Brahman, wenn es „nach den vergleichsweise klaren und einfachen Äußerungen“ des Rigveda erfaßt werde, folgende Definition als eine „vorläufige“ gegeben: „Das Brahman ist das Fluidum oder die Potenz geistlich-zauberhafter Macht, samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen u. dgl. Riten, andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen.“ Die in verschiedenen bedeutungsvollen Objekten, wie in der Sonne, in der Hitze, so auch in dem Priester wirksame Energie wird als eine dem allgemeinen Brahman verwandte und mit diesem allgemeinen Fluidum in Beziehung stehende angesehen.² Söderbloms Bemerkung, daß es sich hier um eine Analogie der *mana*-Vorstellung handle und daß „ohne Zweifel das Brahman dem *mana*-Typus der primitiven Erscheinungen“ angehört, halte ich für zutreffend. Speziell über die *mana*-Form

¹ H. Oldenberg, Die Religion des Veda (1894, S. 399 Anm. 1.

² Oldenberg in einer Rezension im „Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde“, VIII (1897), 40. Auf diese letztere Äußerung wurde ich durch einen Hinweis N. Söderbloms im „Archiv für Religionswissenschaft“ XVII (1914) 11 aufmerksam.

dieses Typus ragt das Brahman durch seine Selbständigkeit hinaus. Denn seine Mitteilbarkeit und Wirksamkeit ist nicht von der Willkür irgendwelcher Geister abhängig; es ist jene freischaltende, große Allgemeynkraft oder Energiequelle, aus der die Geschöpfe unmittelbar empfangen, um mit vitaler Fähigkeit begabt zu sein. Sehen wir auf den in der späteren Literatur von ihm umfaßten Sinn, so möchten wir geneigt sein anzunehmen, daß die Anschauung vom Brahman auch in der älteren Zeit schon den Begriff des gemeinsamen Lebens involviert hat. — Zu beachten ist ferner, daß gerade die vedische Religion die von den Naturvölkern angewendeten Mittel für die Einleitung des Verkehrs mit der göttlichen Kraft in vollem Umfange kennt und zur Anwendung empfiehlt: das Fasten, die Erregung ekstatischer Zustände, die Absonderung an einem einsamen Ort, das Schwitzbad und anderweitige Anwendung heißer Dämpfe.

Daneben findet sich schon im alten Indien ein anderer, Indiern und Iranern gemeinsamer Begriff von einer unpersönlichen und nie personifizierten Kraft, nämlich der Begriff einer durch alle Erscheinungen des Universums geltenden gemeinsamen Ordnung, des *ṛta*, das den kosmischen Prozeß wie das Tun der Menschen und die Pläne der Götter beherrscht. Man muß zwar sagen, daß dieser Begriff, so wie er uns in der schriftlichen Überlieferung entgegentritt, bereits eine ungleich stärkere intellektuelle Färbung trägt als die Formen des *mana*-Typus. Namentlich liegt die Erkenntnis eines gesetzmäßig geordneten Naturgeschehens zugrunde. Allein auch das *wakonda*, dem noch keine endogene literarische Verwertung zuteil geworden, erhebt sich nach Fletcher zu der Bedeutung des gemeinsamen und regelmäßig wiederkehrenden wie auch regelmäßig wirkenden Lebensprinzips, und wird auch zum kosmischen Prinzip. Selbst das *manitu* wird ähnlich gedacht. Das *ṛta* führt in die ältesten Zeiten des indischen Volkes hinauf, und da es noch intensiver als das Brahman gegen jeden Versuch der Personifizierung sich hartnäckig erwiesen hat, so geht man vielleicht nicht fehl, wenn man seinen Ur-

sprung aus einer ähnlichen Geisteslage herleitet wie die *wakonda*-Idee.¹

Was an der Lebensform dieser religiösen Anschauung vom *mana-wakonda*-Typus das Charakteristische ist, das läßt sich in die zwei Punkte zusammenfassen: erstens besteht sie in einer gewissen überlegenen Beständigkeit gegenüber anderen, vorwiegend dämonistischen Religionsformen, zweitens ist sie im Vergleich mit diesen anderen Formen von der Magie verhältnismäßig verschont geblieben. Sie ist zwar zum Teil von den magischen Kulturen zurückgedrängt oder sie kann bisweilen gegen diese in der Aktualität des Lebens nicht aufkommen, während sie an anderen Stellen wieder die Souveränität sich erworben hat. Sie ist zuweilen so sehr zurückgeschoben worden, daß wir sie nur mit großer Mühe noch im Hintergrunde der aktuellen Glaubensweise zu erkennen vermögen. Aber sie hat sich die Magie im wesentlichen ferngehalten. In dieser Religion bietet sich also eine Form religiösen Verhaltens an, die von sehr heterogener Beschaffenheit gegenüber den primitiven Volkskulturen ist.

Da stellt sich besonders gebieterisch die Frage ein, ob das, was an magischer Anschauung wirklich oder scheinbar mit ihr verbunden ist, spätere Zutat ist oder die ursprüngliche Form. Und damit rückt auch die allgemeinere Frage wieder nahe, ob die religiöse Anschauung aus der magischen erwachsen sei oder ob umgekehrt die magische auf die religiöse aufgesetzt worden sei.

Ein Blick auf das Lebensniveau der Magie zeigt uns zunächst die überwältigende Tatsache, daß überall, wohin wir bei den Naturvölkern blicken, Magie in höchster Geltung ist. Nirgends ist zu merken, daß man ihr mißtraut. Selbst wo wir auf ein anderes bereits herangezogenes Gebiet schauen, erhalten wir ein

¹ Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 195 ff. Wolfgang Schultz, Die Sittenlehre des Zarathustra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit. Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft der Universität Wien 1913 S. 17 ff.

ähnliches Bild: die vedische Religion, und zwar schon nach dem Rigveda, vollends dann nach dem Atharvaveda, anerkennt, beschreibt und empfiehlt in reichlichem Maße magische Riten. Nach Frazers Meinung ist nun diese Magie, weil sie die fraglos primitivere Auffassung voraussetzt, vor der Religion da und als die ursprünglichere Form, das über das gewöhnliche Geschehen Hinausgehende zu erreichen, anzusehen. Aus der Magie hätte sich die religiöse Auffassung entwickelt unter Zuhilfenahme der animistischen Vorstellungen von Geistern und göttlichen Wesen, welche die Phantasie während der magischen Periode aus sich geschaffen hatte — aus sich im vollen Sinne des Wortes, denn man darf ja beileibe nicht annehmen, daß irgendein besonderer Anlaß zur Kreierung jener Gestalten in der Lebenserfahrung der Menschen lag, da sie ja sonst sofort Gegenstand irgendwelchen religiösen Glaubens gewesen wären, was ja eben Frazer nachdrücklichst ablehnt. Die Magie gerät nun, dieser Auffassung zufolge, allgemach in Mißkredit. Der Mensch erlebt die Unwirksamkeit magischer Riten und wird an dem Erfolg der Magie irre, und in dem Maße, als er das Vertrauen auf die magische Verrichtung verliert, wendet er sich den Geistwesen zu, die in unbewußter Voraussicht, weil in dunkler Ahnung der einstigen Brauchbarkeit, die Phantasie erschaffen.

Nun sehen wir jedoch, daß in der ganzen primitiven Religionswelt die Magie keinem ernsthaften Mißtrauen anheimgefallen ist. Nur das Christentum hat die Magie als etwas völlig Verfehltes und eine Irrung des Geistes erkennen gelehrt. Denn genau genommen hat nicht einmal das Alte Testament bis weit in die prophetische Zeit hinein die Magie prinzipiell, soll heißen wegen ihrer absoluten Irrealität, verbannt. Im Alten Testament wird die Magie hart abgelehnt und schlichtweg verboten, aber nicht durch Beibringung eines schlagenden Argumentes gegen die Wirkungskraft der Magie als solcher. Im allgemeinen wird dort die Ansicht vertreten, daß die Magie etwas Verabscheuenswertes ist, weil sie im Dienst fremder Götter und eines abzu-

lehrenden Glaubens steht und mit dem Dämonenkult zusammenhängt, den der Jahwismus offiziell bekämpft. Der Jahwismus stützt aber das Verbot der Magie durchaus nicht auf ihre Nichtigkeit. Was fremde Magier tun, das wird als tatsächlicher Erfolg ihrer Praktiken hingenommen, und die Hexe von Endor beschwört tatsächlich die Totengeister.¹ In den Urim und Thummim liegt zweifellos ein magisches Element vor. Noch weniger ist selbstverständlich in den außerbiblischen Religionen ein Ver zweifeln an der Magie zu konstatieren, das dahin geführt hätte, sie preiszugeben.

Frazers Konstruktion schwebt so völlig in der Luft, daß man vielmehr sagen muß: Tatsache ist ein Überwuchern der Magie. Es kommt öfters vor, daß die Religionsbildung an einzelnen Punkten einen Aufschwung erlebt, der durch eine einzelne religiöse Persönlichkeit heraufgeführt wird. Das prophetische Moment ist ihr nicht gänzlich fremd, wenn schon eine außerordentliche Seltenheit. Alsdann wird die Magie für einige Zeit zurückgedrängt, indem die Religion zu neuer, wenn auch immerhin bescheidener Kräftigkeit gelangt. Aber nach einer gewissen Frist wird die Religion aufs neue von der wuchernden Magie überwachsen.

Frazers Meinung, welcher der „Präanimismus“ in seinem ersten Stadium getreulich sekundiert hat, setzt voraus, die Menschen, die lange Zeit hindurch der Magie obgelegen und alles Gute durch sie erstrebt hätten, wären sich infolge von häufigem Versagen der magischen Prozeduren dessen bewußt geworden, daß sie mit diesen ihren von den Vorvätern her angestammten Mitteln nicht fähig waren, die äußeren Ereignisse, das Wetter, die Jagd, den Krieg, die Krankheiten dauernd in günstigem Sinne zu beeinflussen. Sie hätten sich demzufolge mit einer gewissen Entschlossenheit von jenen Praktiken abgewendet und es mit Geistern und Göttern versucht. Allein, was bei dem von Frazer ange-

¹ Siehe besonders Gen 44₁₅, Deut 18₁₀ ff., 2 Reg 17₁₇, 21₆, 2 Chron 33₆, Jes 2₆, Mi 5₁₁ (K'schaphim), Jer 27₉, Nah 3₁, Mal 3₆ u. v. a.

nommenen Wandel herauskommen kann, ist immer noch keine Religion, sondern doch wieder bloß Magie, nur eine solche, die die Dämonen zu Hilfe nimmt. Denn die Gesinnung, welche an die dämonischen Mächte herantritt, ist noch die gleiche wie diejenige, die auf die Magie pochte. Von einem Gesinnungswechsel, der zum Aufgeben des eigenen Willens geführt, ist bei Frazer nichts angedeutet, und solcher hätte auch ganz anderer Veranlassung bedurft. Die bloße Erfahrung des Mißlingens der Zauberei führte ja nach Frazer lediglich zu dem Versuch, dieselben Wünsche mit anderen Mitteln durchzusetzen. Statt zauberischer Mittel Götter verwenden, das ist nimmermehr Religion! Und alles, was Frazers Theorie zu bedenken uns eindringlich auffordert, ist dies, daß die Anerkennung von Geistern oder Göttern noch bei weitem keine Religion ist. Mit selbsterwählten Göttern kann man zaubern wie mit Knochen und Steinen. Daß Religion die Zauberei abgelöst, dafür weiß auch Frazer kein Beispiel beizubringen. Die Religion befriedigt zudem die Wünsche der Menschen nicht besser als die Magie, so daß diejenigen, welchen es in erster Linie um die Erfüllung ihrer Wünsche zu tun ist, sich allenthalben an die Magie halten. Dieses ganz anders orientierte Empfinden der magischen Anschauung ist ihre Stütze.

Will uns sonach die allgemeine Deduktion schlechterdings keine Begründung für die Herleitung der Religion aus der Magie liefern und suchen wir vergeblich nach einem einzelnen Fall in der Religionsgeschichte, der einen solchen Prozeß illustriert, so wollen wir doch jedenfalls die spezielle Frage nicht unerörtert lassen, ob vielleicht die Anschauung des *manitu-wakonda*-Typus eine Illustration des Verhältnisses von Magie und Religion zu bieten vermöge. *Wakonda* und *manitu* ist überall, entweder wirklich allgegenwärtig und alldurchdringend oder zumindest — wie das *mana*, sofern es nicht von der Verfügungsgewalt der Dämonen abhängig gedacht ist — ubivolipräsent: es geht hin, wohin es will, tritt auf, wo es ihm beliebt. Der Mensch entdeckt seine Anwesenheit dort, oder der Mensch weiß, daß es sich an

diesem oder jenem Orte mit Vorliebe aufhält. Der Mensch weiß auch ungefähr, was es „will“ und wie es sich verhält. Es wählt sich für das Individuum eine bestimmte Erscheinungs-, Offenbarungs- oder Mitteilungsform, aber der Mensch hat über diese Wesenheit, obwohl sie ihm persönlicher Beschützer sein will, gar keine Gewalt. Er mag sich an diese überragende Kraft wenden, sie anrufen, sich ihr durch Gebete oder Zeremonien verständlich machen; aber es gibt keinen magischen Zwang, der auf jene Kraft ausgeübt werden kann. Diesen Sachverhalt finden wir wie bei den Indianern so bei den Dajaks von Borneo, die dem *petara* und dem *ngarong* genau so gegenüberstehen, wie auch bei den Australiern, die sich durch Ergreifung ihrer *tjurunga* von der Assistenz der schützenden Macht überzeugen. Auch die Bantu empfinden ähnlich ihrem *mulungu* und ihrem *mkissi nssi* gegenüber. Selbst das *mana* und *hasina* sind nicht von dem Menschen abhängig, sondern der Mensch empfängt sie von außen her, sie sind nicht an sich im Menschen vorhandene Fähigkeiten, sondern sie kommen dem Menschen gleichsam gnadenweise zu. Der Mensch darf aber nicht fordern und kann nichts erzwingen, sondern er muß sich bescheiden mit dem, was ihm zufällt. Dieser Glaube schließt auch in seiner wenigst vollkommenen Form ein demütiges Vertrauen ein, einen Verzicht darauf, auf jeden Fall den eigenen Willen durchzusetzen, eine Beugung unter die Allgemeynkraft, der man sich mit der Überzeugung ergibt, daß ihre Wirksamkeit eine sozusagen zielmäßige ist. Daher ist das Anliegen des frommen Gemütes auf der Stufe des Glaubens an die allgemeine übersinnliche Kraft wesentlich auf die Teilnahme an ihrer eigenen Existenzweise gerichtet, und deshalb sucht der Mensch die Verbindung mit ihr — was sehr beachtenswert ist — nicht durch Opfer zu erreichen, sondern durch sein persönliches Entgegenkommen.

Die Idee der übersinnlichen Kraft ist eine religiöse, sie ruht auf dem religiösen Gefühl. Sie ist nicht intellektuell orientiert wie die magische Anschauung, die zu dem Bewußtsein eines besonderen Wissens und Verstehens gelangt, durch dessen Anwendung

die Mittel zur Durchsetzung der egozentrischen Wollungen erreicht werden sollen. Die Magie ist egozentrisch auch insofern, als es, wie oben dargelegt wurde, die intellektuelle Ichkraft ist, die sich auf unbekannte Dinge versteht und sie meistert. Egozentrisch nicht sowohl durch ihre Ziele, die ja durchaus sozial sein können; sondern durch ihre Mittel, die im Individuum ihren Sitz haben. Da ist nicht das Bedürfnis einer demütigen Beugung leitend, sondern das Gegenteil. Kann nun, so ließe sich schließlich noch fragen, der Magier, der seiner Kunst treu obliegt und der bei ihrem Versagen sie stetig zu bessern strebt, das *wakonda* ersinnen, jene übersinnliche Kraft, die nicht ihm zu Dienste steht, sondern der er sich unterwirft, und von der er nichts ertrotzen will, unter die er sich demütig beugt? Er müßte nicht der Magier sein, er müßte von alledem, was den Magier charakterisiert, tatsächlich nichts besitzen, um sich in der Weise emotional bestimmen zu lassen, daß sein Verhalten ein religiöses ist. Der Magier müßte tatsächlich ganz aufhören, Magier zu sein, ehe es ihm möglich wäre, sein eigenes Wesen so zu ändern, daß er in den selbigen Lebenslagen religiös empfinden kann. Magie und Religion sind Gegensätze, die sich nicht vereinbaren lassen. Deshalb ertötet die Magie, wo sie herrscht, die Religion, und deshalb kämpft lebendige Religion gegen die Magie.

2. Die Anfänge der Religion.

Kann also die Religion nicht aus der Magie entstanden sein, so ist noch möglich, daß beide aus derselben Wurzel entsprossen sind. Bei dieser Annahme könnte dann weiter ein doppeltes Verhältnis erwogen werden, nämlich entweder ob beide gleichzeitig aufgetreten und nebeneinander sich entwickelt haben, oder ob die eine von beiden früher erschienen sei. Allein wenn der gemeinsame Wurzelboden wahrscheinlich geworden, dann kommt nicht mehr viel darauf an, ob eine von beiden früher emporgesproßt ist, denn alsdann ist ja das ungleich Wichtigere erkannt, daß Religion und Magie von ihren ersten Anfängen an als zwei

ganz wesensverschiedene Geistesrichtungen aufgetreten sind. Und davon werden wir uns in der Tat überzeugen können.

Das dritte Kapitel hat bereits festgestellt, daß die Magie auf ein prämagisches Stadium zurückgeht. In diesem Stadium haben wir also, wenn wir einen gemeinsamen Wurzelboden für Religion und Magie suchen wollen, auch die Vorbereitung der Religion anzusetzen. Das prämagische Stadium hätte also im Falle dieser unserer Voraussetzung zugleich als präreligiöses zu gelten, wobei durchaus nichts darüber zu sagen wäre, wie lange oder wie kurz ein solcher Zeitraum gewesen sein möge.

Die vorbereitenden Momente dieses Stadiums oder die Elemente des gemeinsamen Wurzelbodens, aus dem beide psychischen Phänomene emporgewachsen sein können, bestehen dann in den allgemeinen Lebenserfahrungen, und zwar insofern, als sie auf die menschliche Psyche eingewirkt haben. Magie wie Religion sind unter diesem Gesichtspunkt als psychische Reaktionen auf die Lebenserfahrungen zu begreifen. Nun stellen beide wirklich zwei verschiedenartige Reaktionskomplexe dar. Diejenige identische Lebenserfahrung, gegen welche Religion und Magie die psychischen Reaktionen bedeuten, und durch welche sie demgemäß veranlaßt sind, ist die Erfahrung von der Begrenztheit und Unsicherheit der Kräfte und Werte, die dem Menschen in dem Umkreise seiner Maßnahmen zugänglich sind. Anders ausgedrückt: es ist die Erfahrung, daß sein eigenes von Hause aus ihm mögliches Handeln zur Beschaffung der von ihm erstrebten Güter nicht ausreicht, daß die von ihm selbst mit seinen natürlichen Verfahrensweisen eingeleiteten Prozesse zur Gewinnung dieser Güter oft unzulänglich und trügerisch sind.

Gegen diese üblen Lebenserfahrungen reagiert die menschliche Psyche auf der einen Seite durch den mit einem emphatisch gehobenen Selbstbewußtsein unternommenen Versuch, seine Wünsche, wenn auch zunächst nur symbolisch, zu realisieren und damit weiterhin seine Fähigkeiten durch die eigenen Ansprüche so zu steigern, daß sie den Besitz der erstrebten Güter gewährleisten

und eventuell auch ertrotzen: das ist die Reaktionsform, die sich als Magie äußert und zur magischen Anschauung führt. Auf der anderen Seite reagiert die menschliche Psyche gegen die Empfindung der Bedingtheit menschlichen Könnens freilich auch deshalb, weil der Lebenstrieb gegen die Ohnmacht sich aufbäumt, aber nicht mit der trotzigem Gebärde des Eigenwillens, sondern indem der Mensch die von seiner Erfahrung gezogene Linie des Ohnmachtgefühls wirklich einhält, nämlich das Gefühl der Beschränktheit und Begrenztheit alles Endlichen, des Individuums und der Gesellschaft, und indem er einen Gegenwert darüber hinaus statuiert. Die zwei wesensungleichen Schwestern kehren sich also, wenn sie derselben Wurzel entstammen, von Anbeginn den Rücken zu. Die Magie reagiert, indem der Mensch die ihm zuteil gewordene Erfahrung von seiner Ohnmacht zur Lügnerin stempelt und sich in der Sphäre seines eigenen Könnens eine nicht vorhandene Kraft vortäuscht, ein Können und Gelingen, das er immer wieder durch seine eigenen Maßnahmen zu bewähren meint, kurz, indem er sich einer Illusion hingibt. Die Religion reagiert, indem der Mensch die Wahrheit und Echtheit der Empfindung seiner endlichen Ohnmacht bejaht, zugleich aber auch seinen Lebenstrieb dadurch bejaht, daß er eine außer- oder überempirische Kraft anerkennt, die, nach seiner Art wollend gedacht, sein Leben will, so wie es ist, also daß er sich ihr demütig und vertrauensvoll hingibt.

Diese Betrachtung, welche Religion und Magie aus einer einzigen Wurzel durch Sprossung nach entgegengesetzten Richtungen hin erklären will, ist sonach durchführbar. Es ist in der Tat möglich, den Sachverhalt so aufzufassen, daß Religion und Magie die zwei Äußerungen und Formen psychischen Verhaltens auf einer und derselben Reaktionsbasis sind: in entgegengesetzter Richtung verlaufende Reaktionen des Lebenstriebs gegen das Empfinden der Unzulänglichkeit menschlichen Vermögens. Daher können beide geistige Erscheinungen ebensowohl gleichzeitig miteinander entstanden als auch von Anfang an nebeneinander

hergegangen sein. Eine genetische Methode kann nichts dagegen einwenden, wenn sich jemand bei diesem Ergebnis beruhigen will, ohne weiter zu fragen, ob nicht am Ende doch die eine von beiden vor der anderen sich hervorgewagt habe.

Es scheint mir aber wichtig, festzustellen, daß wirklich das religiöse Gefühl die primitive Reaktion gegen die unangenehme, enttäuschende Lebenserfahrung vornehmen konnte. Nach Hewitt hätten wir die *orenda*-Idee als eine noch unfertige anzusehen. Sie bezeichnet nach ihm die jedem Individuum, jeder Pflanze und schließlich selbst den Dingen eignende besondere Kraft. Des Menschen *orenda* stand demjenigen aller anderen Wesen gegenüber, und um Wohlbefinden zu erlangen oder Übelbefinden abzuwehren, mußte er zunächst sein eigenes *orenda* tunlichst ausüben, aber, wenn dieses nicht zureichte, die Wesen seiner Umgebung durch irgendwelche Beeinflussung „überreden“, ihr *orenda* zu seinen Gunsten zu betätigen. Er suchte daher nach Kunstgriffen und Methoden, fremdes *orenda* für sich ausnützen zu können, und er erfand solche Methoden, indem er an sich selbst beurteilte, durch welche Mittel er sich bereitfinden lassen würde, sein *orenda* in fremden Dienst zu stellen. Diejenigen Inhaber von *orenda*, an die er sich wiederholt wenden mußte, lernte er nach und nach als Herrscher und Götter in seiner Umgebung ansehen. Diese Vielheit wurde ihm schließlich zu einem System von „etwas Unbegrenztem“.¹ Diese Erklärung mutet etwas kühl und rational an. Das *orenda* steht freilich so ziemlich auf der niedrigsten Stufe der Begriffe vom Übernatürlichen. Ob man es aber wirklich zum Ausgangspunkt einer Erklärung des Wesens der Religion machen darf, das läßt sich gerade deshalb bezweifeln. Jedenfalls glaube ich nicht, daß die vorgetragene Kombination Hewitts auf einer richtigen Einschätzung des *orenda*-Glaubens beruht. Mir scheint vielmehr, von Hewitt werde dem *orenda* der verschiedenen einzelnen Wesen gar zu viel Selbständigkeit und Bedeutung beigelegt, wie sie ihnen in der Lebensanschauung der Irokesen gar nicht

¹ Hewitt l. c. p. 41f.

zukomme. Der Mensch erfährt in Wirklichkeit nicht so häufig und vor allen Dingen nicht so regelmäßig und sicher die Beihilfe des *orendas* anderer Organismen, als daß er darauf ein System gründen könnte. Es käme hier nach der Kombination Hewitts auf eine bloße Vertauschung oder Ergänzung von des Menschen eigener Kraft durch einige andere hinaus, die in der Regel sich noch als weit endlicher erweisen werden. Der Ansatz des Exempels ist von Hewitt falsch gemacht. Hatten die Irokesen, wenn sie von dem in verschiedenen Wesen vorhandenen *otkon* sprachen oder diese Wesen selbst *otkon* nannten, dennoch die Anschauung, daß es ein einiges *otkon* gibt, so werden sie gewiß auch die Anschauung von einem einigen *orenda* besessen haben. Auch hier hat doch anscheinend die Anschauung von einer Kraft bestanden, die sich selbst teilte und manifestierte, ohne ihre Einheit aufzugeben.

Freilich hatte der primitive Wilde der Vorzeit ein engeres Universum als der moderne Kulturmensch, obschon man wohl die Erwägung anregen darf, inwiefern diese Enge nur als eine verhältnismäßige bezeichnet werden muß. Vielfach dehnt man seine Beschränktheit weiter aus. Der primitive und gar der prähistorische Mensch, so meint man, war ganz allein von seinen täglichen, drängenden Bedürfnissen der Lebenserhaltung in Anspruch genommen, nur in diesen lagen die *stimuli* seines Verhaltens, seine ganze Art war sonach sinnlich, auf das Greifbare und das mehr Zufällige gerichtet. Infolgedessen, so urteilt man weiter, konnte er gar nicht auf eine Idee von etwas Übersinnlichem kommen, geschweige denn solche zur Grundlage seiner festen Lebensanschauung machen.

Allein bei dieser Annahme wird der primitive Seelenzustand falsch eingeschätzt durch einfache Anwendung einer evolutionistischen Schablone, die sich unter fortwährendem Abstreichen von Merkmalen der Psyche des Kulturmenschen auf ein Minimum verengern soll. Dieser Konstruktion stellt sich der Tatbestand entgegen, daß oft genug eine Allgemeinanschauung früher vorhanden ist als die Teilanschauung. Preuß hat darauf hingewiesen, daß

bei den mittelamerikanischen Indianern nicht die Idee einer durch Sonne oder Mond oder Morgenstern repräsentierten Gottheit das Erste war, sondern die Konzeption der Summe der Gestirne oder des ganzen Himmels.¹ Es verhält sich nicht so, daß der primitive Menscheng Geist sich erstlinig nur auf Einzelobjekte richten könnte; und wenn wir die geistige Höhenlage des Diluvialmenschen zum Vergleich heranziehen, so werden wir sagen müssen, daß auch auf eine sehr ferne prähistorische Zeit jenes evolutionistische Schema nicht anwendbar ist.

Sofern der Mensch durch seine Lebenserfahrungen zur Religion geführt wurde, war es demgemäß auch nicht die durch Einzelobjekte ihm eingeflöbte Angst, was ihn bestimmte; und überhaupt spielt das Furchtmotiv in der Entstehungsgeschichte der Religion anscheinend eine ganz untergeordnete Rolle. Die Furcht war nur ein sehr bescheidenes Element im Gesamtgebiete der Lebensmotive. Dementsprechend ergab auch die Untersuchung der religiösen Grundbegriffe *mana*, *wakonda* usw. nicht die Furcht als Veranlassung ihrer Konzeption, sondern die Wahrnehmung einer staunenerregenden Wirksamkeit und einer überlegenen Kraft. Diese Kraft mag der Mensch auch schon sehr frühzeitig im Himmel, namentlich im Nachthimmel lokalisiert haben, von wo der Indianer ihre spezielle Offenbarung erspäht. Indem er aber die Wahrnehmung dieser Kraft mit seiner Erfahrung kombinierte, daß die Durchführung seiner Lebensinteressen oder die Erreichung bestimmter Lebensgüter nicht von seinem eigenen Willen und Vermögen allein abhängt, wurde ihm diese überempirische oder übersinnliche Macht zum Objekt und Inhalt seiner religiösen Anschauung.

Der Versuch, aus dem Religionsbilde der heutigen Naturvölker auf einen möglichen früheren Stand der Religion zurückzugehen, muß mit der mächtigen Erscheinung der Degeneration rechnen. Wir sahen ja schon, daß bei den meisten Völkern, bei denen wir die Idee der übersinnlichen Macht finden, dieselbe sehr zurück-

¹ K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 45 und öfters.

getreten ist. Sie ist in ihrer ursprünglichen Form schwer auffindbar; sie ist überwuchert oder vergessen; Magie oder Dämonismus oder beides ist dartübergelagert. Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß aus dieser Idee bei fortgesetztem Personifizierungsprozeß hier und da der Gedanke des einen höchsten Gottes sich gebildet hat, den wir gleichwohl in einer früher gar nicht geahnten Verbreitung finden. Nicht bei allen Völkern braucht das deshalb so gewesen zu sein. Es gibt auch Anzeichen dafür, daß gerade die unpersönlich eingeführte große Kraftidee für alle Zeiten unpersönlich blieb, auch nachdem längst andere Götter ihre Stelle erhalten hatten, und das frappanteste Beispiel dieser Art ist das indische Religionsgebiet mit dem nie personifizierten *ṛta* und dem fast immer unpersönlich gebliebenen Brahman. Doch haben wir andererseits auch deutliche Kennzeichen einer Fortbildung der neutrischen Idee des Übersinnlichen zum naiv-monotheistischen Gedanken bei den Indianern, Madagassen, Bantus und sonst.

Man darf vermuten, daß bei vielen Völkern, die im Hintergrunde ihrer heutigen Anschauung einen solchen „Monotheismus“ erkennen lassen, der *mana*-Typus voraufgegangen war. Und fast überall ist diese „naiv-monotheistische“ Idee aus dem Kult verschwunden oder auch ganz vergessen. Sie war zu erhaben, als daß sie einer Menschheit, die am Kleinen haftete, ihre Interessen erfüllen konnte. Sie war zu wenig konkret, um der Menge auf die Dauer zu genügen. Mehrfach ist sie anscheinend dadurch konkreter gestaltet worden, daß sie mit dem führenden Gestirn des Nachthimmels, mit dem Monde oder mit dem Morgenstern o. a., identifiziert wurde, während eine Gleichsetzung mit der Sonne verhältnismäßig sehr selten und spät vorgenommen wurde, da der Nachthimmel als Erzeuger des Tagesgestirns angesehen wird. Jede solche Lokalisierung oder Identifizierung der übersinnlichen Kraft brachte jedoch notwendig eine Abschwächung des umfassenden Gedankens von dieser Kraft mit sich. Dadurch, daß sie räumlich und gegenständlich fixiert wurde, verlor sie mehr oder weniger von ihrer Allwirksamkeit, so daß in dem Maße, wie sie selbst kleiner wurde, andere kleine

Gottheiten neben ihr zur Geltung gelangten. Und mit der Vielgötterei trat auch die Magie mit dem Anspruche hervor, die Wünsche zu befriedigen. Die Menschen versanken in Magismus und Dämonismus und ließen den ihnen einst offenbar gewordenen Gott aus dem Sinn. Deutliche Beispiele dafür liefern unter anderem die Eweer mit ihrem *Mawu*, die Eingeborenen von Borneo, die nach unseren Gewährsmännern eine höchste Gottheit *Laki* kennen, die nicht importiert sein kann, sondern uralte und jetzt zurückgegangen ist, die Wasimba, die Wadschagga und ihre Nachbarn, die Massai und die Madagassen, die Batak mit ihrem *Debata*, die Samoaner mit ihrem *Tangalou*, der neuhebridische Schöpfergott, der allen anderen Gottheiten übergeordnete *Naran-i-tara-dat* des York-archipels, der schon erwähnte *Nsambi* mit seinen Abarten bei den westlichen Bantus, der *Pataëma* der Bugres-Indianer in der brasilianischen Regenwaldregion usw., usw.¹

Wie diese großen Gottheiten ihre frühere Stelle im Kultus — NB. soweit sie dort je eine gehabt haben — und ihren Platz in der lebendigen religiösen Anschauung aufgegeben haben, so hat vielfach auch die Idee des *wakonda*-Typus vom Übersinnlichen den Rückzug ins Unbewußte angetreten. Über die verschiedenartigen Ausprägungen dieser Idee und ihre verschiedenen Höhenlagen brauchen wir uns folglich nicht zu wundern. Die Veranlassungen für dieses Zurücksinken mögen mannigfache gewesen sein, der Prozeß aber erscheint im allgemeinen als ein gleicher, nämlich als ein Eindringen von magischen und dämonistischen Anschauungen. Das ist nämlich gerade der Vorstellung vom Göttlichen und speziell auch von dem Göttlichen, wie es in der *wakonda*- oder *mana*-Anschauung gefaßt wird, eigentümlich, daß der Mensch in seinem Gefühl von Verehrung und Demut gegenüber dieser göttlichen Kraft

¹ Vgl. z. B. K. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition, S. L und LI, namentlich über den Einfluß des Nachthimmels auf die Vorstellung von einer einheitlich gefaßten Gottheit. Hose and McDougall, II 16ff, J. Raam im „Archiv für Religionswissenschaft“ 1907 S. 293. A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, I (1883) 190. Ferner Bastian, Spieth, Spieß, Frobenius, Meinhof u. a.

sich zu bestimmten Verhaltensweisen verpflichtet sieht. Das einfache Gefühl der Verehrung führt zum äußerlich erkennbaren Verhalten, und dieses erweitert sich alsbald zu religiösen Satzungen, zu *tabu*-Vorschriften, Riten und Zeremonien. Diese erben sich fort und bleiben intakt auch dann, wenn gerade wegen ihrer zu energischen Betonung ihr Ursprung in Vergessenheit gerät. Und dann wird die Satzung um ihrer selbst willen eingehalten, oder sie wird gehalten, weil die geistig weniger regsamen Elemente lediglich Glück und Wohlbefinden an die Befolgung der Satzung knüpfen.¹ So können Vorschriften auf das Niveau des Magischen herabsinken und die originale Idee durch diesen nämlichen Prozeß verdunkeln.

Dieser Prozeß des religiösen Rückganges ist eine Teilercheinung der oft mit ihm Hand in Hand gehenden allgemeinen Degeneration. Immerfort mehren sich auch auf seiten der Ethnologie die Zeugnisse für solche Erschlaffung der Völker. Oswald Richter kam bei seinen Beobachtungen im ostindischen Archipel zu folgendem Ergebnis: „Je weiter wir in der Geschichte des ostindischen Archipels zurückgehen, um so mehr gewinnen wir den Eindruck einer größeren Regsamkeit und höheren Lebenslage seiner Völker. Die Insulaner früherer Jahrhunderte waren mobiler, der Austausch ihrer Kulturgüter größer und lebhafter.“² Macht Richter das Hereinbrechen einer fremden unverständenen Kultur in erster Linie für solchen Verfall verantwortlich, so gab es doch, wie schon erwähnt, für die Erlahmung der Impulsivität und der geistigen Regsamkeit überhaupt auch andere Gründe, die in den Völkern selbst ihren Sitz haben. Andererseits dürfen wir nicht ohne weiteres hier verallgemeinern, um etwa alle gegenwärtigen Zustände der Naturvölker aus dem Gesichtspunkte der Degeneration zu verstehen. Manches, was wir bei den heutigen Primitiven finden, mag wieder dem Ursprünglichen sehr nahe

¹ J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl. (1888), S. 152 ff.

² O. Richter, Unsere gegenwärtige Kenntnis von der Ethnographie von Celebes. Globus 1905, S. 156.

stehen. Wohl aber dürfen wir schließen, daß die religiöse Höhenlage ebenso wie die geistige Regeksamkeit in vergangenen Zeiten vielfach eine viel höhere gewesen ist.

Wichtig ist für diese Betrachtung ein Blick in die höchste Grenzregion der Menschheitsgeschichte, auf die wir gegenwärtig zurückzugehen vermögen. Der Diluvialmensch von Europa stand in vieler Hinsicht geistig höher als die heutigen Naturvölker. Keines von diesen hat gleichwertige Kunstprodukte den seinen gegenüberzustellen (s. S. 111 ff.). Diese Kunst tritt uns aber in einer solchen Vollendung und Gediegenheit entgegen, daß eine lange Periode ihrer Entwicklung vorausgesetzt werden muß. Ist schon vor die Anfertigung erster künstlicher Werkzeuge ein langer Zeitraum anzusetzen, in dem zunächst die Dinge, wie sie gefunden waren, in Verwendung genommen wurden, so muß abermals ein langer Zeitabschnitt verflossen sein, bis der Mensch dahin gelangte, nicht nur die erforderlichen Gerätschaften herzustellen, sondern auch für etwas, was sein Inneres bewegte, einen darstellenden Ausdruck zu finden.

Wann eine solche Periode stattgefunden, wo und wie sie begrenzt werden soll, das läßt sich zurzeit noch nicht sagen, wenn auch ein Aufstieg der Kunst vom Aurignacien (Pair non Pair) zum Magdalénien (Altamira) schon jetzt unverkennbar ist. Immerhin stand zumindest der Mensch der Magdalénienzeit oder des ausgehenden Paläolithikums geistig viel höher als die heutigen Naturvölker. Über einige Spuren seiner magischen Anschauungen und kultartigen Zeremonien wurde schon gesprochen. Allein es läßt sich noch mehr über seine Anschauungsweise ermitteln. Unter den Manufakten des Diluvialmenschen finden sich merkwürdige, gewöhnlich aus Knochen oder Geweihen angefertigte flache Stäbe, die von der Anthropologie bisher als „Kommandostäbe“ bezeichnet wurden, und zwar wurde dieser Name allen Ernstes in der Meinung gewählt, sie hätten in der Hand von Anführern den Zweck von Marschallstäben gehabt. Moritz Hörnes äußert sich über sie in folgender reservierter Weise:

„Vollkommen rätselhaft ist der einstige Gebrauchszweck einer ganzen großen Gruppe geschnittener und gebohrter, meist auch figural verzierter Gegenstände aus Renngeweih, welche man gewöhnlich mit dem Namen ‚Kommandostäbe‘ belegt, obwohl dieser ebensowenig paßt als die sonstigen Bezeichnungen, wodurch man diese Objekte als Pfeilstrecker, als Keulen, Mittel zur Pferdezüäumung oder zum Zusammenhalten von Fellmänteln gedeutet hat.“¹ Diese in ihrer Gestalt keineswegs immer bloß durch die Formen des Hornes bedingten „Stäbe“ sind teils nur geglättet, teils mit wohl gelungenen, eingeritzten Darstellungen versehen. Als solche finden sich vorwiegend Köpfe von Rentieren, Pferden, Gemsen oder die ganzen Tiere, ein vortrefflich ausgeführtes weidendes Rentier, drei bis vier Wildpferde, aber auch eine Jagdszene, einen Mann darstellend, der sich an einen Bison heranschleicht, einen Mann zwischen zwei Pferden u. a. m. Schließlich gibt es auch Stäbe mit einfacher Linienführung und Strichornamenten oder solche mit Linien und kleinen Rhomben sowie mit kreisförmigen und ellipsoiden Gebilden. Das erinnert besonders auffällig an die schematischen Einritzungen auf den australischen *tjurungas*, die in ähnlicher Weise mit mehr oder minder deutlichen Zeichnungen versehen sind. Die rein schematische oder vielmehr ganz rohe und flüchtige Andeutung des Totems und seiner Aufenthaltsorte durch Kreislinien usw. werden bei den Australiern üblich geworden sein, als die Sitte der Anfertigung der *tjurungas* allgemein wurde, so daß naturgemäß davon abgesehen werden mußte, wirkliche Darstellungen zu beabsichtigen. Auch eine Erschlaffung des religiösen Interesses dürfte sich darin bekunden. Daher der weite Abstand in der Ausführung dieser Gegenstände beim Diluvialmenschen und beim heutigen Australneger.

Da alle praktischen Zweckdeutungen dieser Stäbe versagt haben, so haben Hörnes und Rutot bereits angedeutet, ob sie nicht als Zaubers- oder Fetischstäbe anzusehen wären. Hiermit

¹ M. Hörnes, Natur- und Urgeschichte des Menschen, II (1909) 161.

sind wir m. E. auf die richtige Linie der Bewertung hingewiesen. Ich glaube jedoch, daß diese Stäbe nicht der Magie gedient haben, sondern speziell der Religion. Sie sind den *tjurungas* der Australneger so ähnlich, daß sie auch einer ähnlichen Anschauung wie diese entsprochen haben können. Die *tjurunga* ist ein dingliches Symbol der unpersönlichen Allgemeinkraft, die der Wilde nicht in abstrakter Form zu denken vermag, die er jedoch durch diese Gegenstände sich persönlich nahebringt (vgl. S. 190 ff.). Dabei ist ja, wie Durkheim treffend dargetan hat, die unpersönliche Kraft lediglich unter der Form materieller Dinge vorgestellt, woraus sich die gewisse religiöse Achtung versteht, mit der die Gattung eines Vogels oder einer Pflanze betrachtet wird. Durkheim ist der erste, der das Wesen des Totemismus auf eine klare Darstellung gebracht hat, indem er erklärt: das Totem ist nur die materielle Form, unter der die immaterielle Substanz oder die über alle Arten von heterogenen Dingen hin verstreute Energie in der Einbildung vorgestellt wird, und das wirkliche Objekt des Kultus ist nicht das Tier oder die Pflanze, nicht auch die *tjurunga*, sondern die unpersönliche Kraft selbst. Im Hinblick auf die geistige Höhenlage des Diluvialmenschen haben wir nicht den mindesten Grund, seine religiösen Ideen tieferzustellen als die der heutigen Australier. Wir können eher erwarten, daß die Anschauungsweise bei ihm lebendiger und relativ reiner ausgeprägt war. Auch er fertigte sich, so nehmen wir nach den auf uns gekommenen Dokumenten an, Symbole der Allgemeinkraft, die ihm jeweils ihre Offenbarung in der Form bestimmter Lebewesen gegeben hatte, Symbole, die eine sinnenfällige Vergegenwärtigung des Glaubensinhaltes sind, ganz entsprechend der unausgebildeten Abstraktionsfähigkeit dieses Menschen, der sich eben hierin seine ersten „kultlichen“ oder „liturgischen“ Ausdrucksmittel schuf.¹ Auch der Indianer vermag nicht anders die Höhenlage dieser

¹ Auch die augenscheinlich von Tanzbewegungen herrührenden eigentümlichen Fußabdrücke in diluvialen Höhlen sprechen dafür, daß diese Räume bisweilen kultlichen Zwecken gedient haben.

seiner Grundkonzeption der Allgemeinkraft zu bewahren, als dadurch, daß er sie mit dinglichen Symbolen verbindet, weshalb namentlich die Jugend die entsprechenden Symbole immer bei sich trägt.

Der Mensch prägt also in diesen Gegenständen, in den *tjurungas* und, wie wir jetzt annehmen, in den diluvialen „Schaustäben“ aus, was in seinem Inneren an Ehrfurcht lebt.¹ Die Natur ist für ihn das Mittel, des Göttlichen inne zu werden, und aus der Natur muß er folglich die Symbole des Göttlichen nehmen. Er betrachtet und benutzt sie, um mit dem Göttlichen selbst durch dieses ihm mögliche Hilfsmittel in Berührung zu kommen. Solange die symbolische Bedeutung des Gegenstandes gewahrt bleibt, ist die Religion dieser Art in dem ihr angemessenen guten Zustande. Veräußerlichung und Verfall ist natürlich denkbar. Wird sie nicht immer aufs neue durch Erlebnisse erregt, so kann die Symbolisierung selbst dahin führen, die übersinnliche Kraft schließlich mit dem Zeichen zu identifizieren und zu verdinglichen. Die heutigen Naturvölker lassen wohl einen solchen Prozeß der religiösen Entartung erkennen. Wir können es auf diese Weise verstehen, daß die hölzernen *tjurungas* gegenwärtig über ein außerordentlich weites Gebiet der Naturvölker verbreitet sind, ohne in jedem Falle noch die religiöse Bewertung deutlich erkennen zu lassen. Wir finden das „Schwirrh Holz“, wie der in der Ethnographie eingebürgerte Terminus lautet, über den austro-, mela- und polynesischen Archipel, über den afrikanischen, süd- und nordamerikanischen Kontinent und hinauf bis zu den Eskimos.

Von den „Schwirrhölzern“ und *tjurungas* unterscheidet sich

¹ Ich wähle die Bezeichnung „Schaustab“, um den Anschluß an eine religionsgeschichtliche Analogie zu gewinnen. Wie die blauen Purpurschnüre an den Zipfelquasten nach Num 1538f, die den Namen „Schaufäden“ führen, dazu dienten, den, der sie anschaute, an die Gebote Jahwes zu erinnern, so müssen auch die diluvialen Hornstäbe durch ihre Betrachtung den Sinn auf die übersinnliche Kraft gelenkt haben.

der „Schaustab“ vor allem durch das Material, aus dem er hergestellt ist.¹ Ob auch hölzerne Schaustäbe beim Diluvialmenschen vorkamen, werden wir kaum je erfahren. Die Horn- und Knochenstäbe sind schon im Aurignacien vorhanden, ihre Verzierung und Bemalung ist im Magdalénien fortgeschritten. Gewöhnlich haben sie ein Loch, das jedoch nicht zum Zwecke des „Schwirrens“ eingebohrt ist. Denn einesteils sind die Löcher nicht so unmittelbar am Ende angebracht, anderenteils erweisen sie sich gar nicht als ursprüngliche und notwendige Attribute der Schaustäbe, da sie oftmals erst nachträglich durch die vorher fertige Zeichnung gebohrt worden sind. Auch die gekrümmte Form dürfte oft die Verwendung als Schwirrholz beeinträchtigt haben. (Man darf gewiß annehmen, daß bei den heutigen Naturvölkern das Schwirrholz als solches erst aus einer Verkennung des ursprünglichen Zweckes entstanden ist; wobei selbstverständlich die Möglichkeit bleibt, daß solche Gegenstände auch rein aus Spielerei entstehen können.) Das Loch dürfte dem ausschließlich praktischen Zwecke seine Existenz verdanken, den Gegenstand umhängen zu können, sei es, um ihn auf die Jagd mitzunehmen, sei es vor allem auf die Wanderung der Sippe.

Der geistig hochentwickelte Diluvialmensch gibt Zeugnis dafür, daß der Mensch schon auf sehr früher Stufe sich so sehr von den unmittelbaren Sorgen um den Lebensunterhalt befreit hatte, daß er darüber hinaus Muße und Antrieb verspürte, mit seinen gewiß sehr dürftigen Materialien sich der Kunstausübung zu widmen. Dieser Mensch war, so dürfen wir folgerecht schließen, auf einer Stufe von geistiger Anschauung und von Interessen, die zum mindesten nicht zurückgestanden haben kann hinter der Anschauungsstufe derjenigen Menschen, mit denen man ihn allein

¹ Aus der erst während der Korrektur mir zugänglich gewordenen vortrefflichen Schrift von Hermann Klaatsch „Die Anfänge von Kunst und Religion in der Urmenschheit“ (Leipzig 1913) sehe ich, daß auch dieser Anthropologe die Hornstäbe des Diluvialmenschen mit der *tjurunga* der Australier, zu denen ihn mehrere Forschungsreisen geführt haben, vergleicht.

in Vergleich stellen darf, den höchststehenden unter den heutigen Naturvölkern. Die Idee der übersinnlichen Kraft, die er sich bildete, dürfen wir nicht nur ebenso hoch, sondern viel höher einschätzen als die der heutigen Australneger. Aber wie auch immer, selbstverständlich schauen wir auf diese Weise noch nicht in die Anfänge der Religion hinein. Der Mensch jener Eiszeit oder Interglazialperiode ist schon weit von der Wiege der Menschheit abgerückt. Aus fernem Süden oder Südosten soll er nach neueren Ermittlungen in die europäischen Gefilde eingewandert sein. Nur an ein verhältnismäßig frühes Stück Menschheit sind wir bei diesen Erwägungen gekommen, und wir entdecken dabei das Merkwürdige, daß von irgendwelcher wesentlichen Weiterbildung der Kultur bei den heutigen Primitiven gegenüber jener prähistorischen Zeit nicht die Rede sein kann, wohl aber von mancherlei Verbildung, Rückgang und Entstellung.

Soweit ein Blick in jene frühe Bildung von Religion eröffnet ist, zeigt sich, daß der psychische Ansatzpunkt der Religion ein Gefühl der Ehrfurcht vor einer unbekanntem, unsichtbaren und wenn schon nicht immer außernatürlichen, so doch überempirischen oder übernatürlichen Kraft ist, die als alldurchdringende und namentlich an den menschlichen Individuen sich betätigende Macht verehrt oder angebetet wird. Die Einsicht in die Existenz dieser Macht folgt aus den Lebenserfahrungen. In dem Außergewöhnlichen, sei es Mißlichen, sei es Förderlichen, offenbart sich dem Menschen, der die Unzulänglichkeit seines Ich erfährt, jene übergewaltige Kraft. Nicht in der Magie wird dies große Geheimnis enthüllt, sondern durch die Magie wird es verdeckt. Das religiöse Gemüt ahnt und schaut dieses Mysterium des Unsichtbaren, das sehr leicht wieder zu entschwinden droht, weil es eben nicht sinnlich greifbar ist. Die Magie mit ihren dinglich greifbaren Mitteln kann sich vordrängen. Durch die Pflege der religiösen Anschauung mittels des Symbols, insonderheit mittels des Schaustabes, schützt der Mensch sein Glaubensgut

für sich selbst, für seine eigene Anschauung. So verlangt die Religion schon sofort nach einer Art kultlicher Handlung oder Übung. Sie verlangt danach um der Innerlichkeit willen, in der sie ihr Objekt erschaut und erfaßt. Diese Mittel verbürgen dem Menschen den Verkehr mit der unsichtbaren Kraft. Die von ihr selbst verliehene Offenbarungsform ist in dem Kultmittel des Schaubildes emblematisch symbolisiert. Wirklichen Verkehr mit dem Göttlichen zu gewinnen, das ist das Streben des religiösen Menschen schon auf sehr tiefer Kulturstufe. Grundsätzlich ist vielfach so wie bei den Indianern Nordamerikas die erste unmittelbare Berührung mit dem Unsichtbaren das individuell erlebte Offenbarungsereignis, auf das sich der Mensch in seinem späteren Leben zurückbezieht, ein Erlebnis, das auch als eine Neugeburt empfunden wird. Einsam muß man dem Ewigen entgegenatmen und es schauen, das ist die Regel für einen jeden, der Göttliches erleben will. Das mystische Element macht sich schon hier mit Selbstgewißheit geltend. Es scheint so ewig wie die Religion; es gehört, so will uns bedünken, schon ihren ersten Formen an. Auch in der primitiven Religion zeigt sich, wenn wir auf ihre eigentlichen und wirklich religiösen Fundamente zurückgehen, daß die Mystik nicht neben der Religion steht sondern ein Wesensbestandteil der Religion selbst ist.

Nachdem die Religionswissenschaft lange durch die Theorie vom Animismus und Magismus, von einem ursprünglichen Fetischismus und Totemismus in Bann gehalten war, steht sie jetzt mit einer neuen Wendung ihrer Erkenntnisse an der Schwelle einer neuen Ära. Wir sehen heute, daß die ursprüngliche Religion nicht im Magismus oder Fetischismus eingebettet liegt. Sie ist keine Ausgestaltung oder Spezialform des Animismus, und sie ist nicht identisch mit dem Totemismus. Totemismus und Fetischismus können sich sehr bald aus ihr entwickelt haben, namentlich der Totemismus, da er aus den sozialen Bedürfnissen der primitiven Menschheit seine Motive empfängt. Aber diese Religionsbildungen sind nur Seitenäste am Grundstamm der Religion. Das

Fundament der religiösen Ideenbildung aber und damit auch das Fundament der religiösen Anschauung liegt, soweit wir heute zu sehen vermögen, in dem primitiven Glauben an die unsichtbare übersinnliche Kraft. Diese Idee ist noch kein Gottesglaube im engeren Sinne des Wortes, aber sie mag gleichwohl die Wurzel eines erhabenen Gottesglaubens gewesen sein, der sich durch freie Ergreifung weiterer göttlicher Offenbarung gestaltete. Sie ist die Religion in allen Religionen, und sie schafft Religion im Laufe der Äonen.

MAR 25 1915

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 02818 3294



**DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD**

